

UNIVERSITÉ DE GENÈVE

FACULTÉ DES LETTRES

LES CONCEPTIONS D'ARISTOTE
SUR LA FAMILLE
ET L'ÉDUCATION MORALE

T H È S E

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ
DE GENÈVE POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN
PHILOSOPHIE (MENTION PÉDAGOGIE)

par

GEORGETTE PAPACOSTOULA

LICENCIÉE ÈS LETTRES DE L'UNIVERSITÉ D'ATHÈNES
ET LICENCIÉE ÈS SCIENCES DE L'ÉDUCATION DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE

T H È S E No 156

ATHÈNES
ÉCOLE DE MONOTYPE
1956

LES CONCEPTIONS D'ARISTOTE
SUR LA FAMILLE
ET L'ÉDUCATION MORALE



UNIVERSITÉ DE GENÈVE

FACULTÉ DES LETTRES

LES CONCEPTIONS D'ARISTOTE
SUR LA FAMILLE
ET L'ÉDUCATION MORALE

T H È S E

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ
DE GENÈVE POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN
PHILOSOPHIE (MENTION PÉDAGOGIE)

par

GEORGETTE PAPACOSTOULA

LICENCIÉE ÈS LETTRES DE L'UNIVERSITÉ D'ATHÈNES
ET LICENCIÉE ÈS SCIENCES DE L'ÉDUCATION DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE

T H È S E No 156

ATHÈNES
ÉCOLE DE MONOTYPE
1956

UNIVERSITÉ DE GENÈVE
FACULTÉ DES LETTRES

La Faculté des Lettres, sur le préavis d'une commission composée de MM. les Professeurs R. SCHAEERER, R. DOTRENS et H. REVERDIN, autorise l'impression de la thèse présentée par Mademoiselle Georgette PAPACOSTOULA, intitulée :

**«Les conceptions d'Aristote sur la famille
et l'éducation morale»**

sans exprimer d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.

Genève, le 6 avril 1956

Le Doyen
PAUL COLLART

Thèse No 156

AVANT - PROPOS

Au cours de cette étude nous nous sommes heurtée essentiellement à deux sortes de difficultés: la première tenait à la nature même du sujet. La bibliographie en est immense, mais non pas sur les points que nous nous sommes proposé d'étudier. Particulièrement en ce qui concerne les conceptions aristotéliennes sur la famille, la bibliographie qui s'y rapporte est des plus restreintes.

L'autre difficulté à laquelle nous avons eu à faire face était la langue. Les anciens Grecs avaient tellement lié l'expression parlée et la pensée elle-même qu'ils se servaient d'un seul et même mot pour ces deux termes. Ainsi, λόγος exprimait la raison, l'idée et la parole. Ils ne concevaient l'existence d'une idée que si elle pouvait être exprimée. Si cette expression donc n'est pas riche, on est obligé de faire des restrictions dans le domaine des idées.

Nous nous sommes cependant efforcée de respecter scrupuleusement la pensée d'Aristote et de tirer les conclusions relatives au point de notre examen, à savoir celui de l'éducation.

La rédaction de cette étude a été suivie par M. le professeur René Schaerer, titulaire de la chaire de philosophie et d'histoire de la philosophie à l'Université de Genève, auquel nous désirons exprimer ici notre sincère reconnaissance pour la peine qu'il s'est donnée, pour l'aide qu'il a bien voulu nous apporter par ses conseils, pour l'intérêt et l'encouragement qu'il n'a cessé de nous manifester et de nous prodiguer.

Nous aimerions aussi remercier M. le professeur Henri Reverdin pour le secours qu'il nous a donné chaque fois que nous l'en avons prié avec la gentillesse et la courtoisie qui le caractérisent.

On ne saurait terminer ces lignes sans adresser les remerciements les plus vifs à tous les professeurs de l'Institut des Sciences de l'Education de l'Université de Genève, dont nous avons suivi

l'enseignement avec un très grand profit pendant les trois années de nos études universitaires. Notre profonde reconnaissance s'adresse tout spécialement à Monsieur le professeur Robert Dottrens; nous avons eu le privilège de profiter de sa grande expérience, en même temps que nous avons été émue du respect qu'il témoigne à la personne humaine, ainsi que de ses sentiments affectueux pour ses étudiants.

G. P.

Athènes, septembre 1956

INTRODUCTION

Le motif qui nous a amenée à rédiger cette étude n'a été nullement d'ajouter encore un livre à l'immense bibliographie sur Aristote. Nous savions d'ailleurs que notre tâche n'en serait pas facilitée pour autant. Mais tous ceux qui sont attirés par les auteurs classiques connaissent bien l'amour qui naît au contact de leur pensée, au point de captiver le coeur pour toujours.

C'est au cours d'un travail sur «des valeurs éducatives chez Aristote»¹ que l'idée d'examiner plus à fond ses conceptions sur la famille et l'éducation morale nous est venue.

Le premier point, c'est-à-dire le sens et la portée de la famille, ont été jusqu'à maintenant très peu examinés, peut-être est-ce parce que la recherche relative à ce sujet était orientée vers l'aspect intellectuel de l'oeuvre aristotélicienne. Nous nous sommes occupée justement de l'aspect opposé, à savoir de l'aspect affectif de l'oeuvre aristotélicienne, contenu dans les questions examinées. Ce côté humain nous est apparu intéressant, vivant, proche de nos conceptions sur l'éducation des enfants.

La formation de la famille et sa place dans l'évolution sociale, son rôle primordial dans l'éducation des enfants, rôle tellement différent de celui que Platon lui a attribué, tels sont les aspects principaux que nous nous proposons d'éclairer.

En ce qui concerne l'éducation morale nous avons essayé de montrer comment Aristote fait de l'habitude, de l'exercice, de la pratique et du plaisir-intérêt, les fondements nécessaires à l'acquisition de la vertu. L'habitude n'est pas, d'après lui, un automatisme, une action machinale. Elle commence par l'acte répété, mais sa véritable essence se trouve dans l'activité, qui caractérise tous les

1) Présenté à l'Institut des Sciences de l'Education de Genève, pour l'obtention du diplôme général en Pédagogie, Octobre 1953.

êtres, se complète par l'intérêt et le plaisir et se perfectionne par le choix réfléchi et la responsabilité.

D'autre part en mettant l'accent sur la pratique et l'application du bien dans la vie, Aristote sépare l'éducation morale des leçons *ex cathedra*. Les gens qui, épris de théorie, oublient de pratiquer le bien et la vertu, lui apparaissent comme des malades qui prêtent l'oreille avec grand intérêt aux conseils des médecins, mais ne se conforment pas à leurs prescriptions. (*Eth. de Nic.* B, 3, 1105 b, 9-18). Donc, de bonnes habitudes au début. Elles deviendront par la suite des actes consciencieux et moralement autonomes, résultat de notre contact avec nos semblables dans la société. Voilà l'essence de son éducation morale.

Ce sont des principes que l'éducation morale moderne a justifiés par suite des découvertes de la psychologie génétique et des applications de la pédagogie active. Ayant soumis tout son système au principe téléologique et prenant son point de départ dans l'action qui ne s'explique et ne se justifie que par une fin, Aristote arrive au bonheur qui est la fin de l'activité humaine et il définit le bonheur parfait par l'activité suprême, la contemplation.

Si notre travail apporte une modeste contribution à l'étude de ces notions dans la philosophie pratique du Stagirite et montre comment ses idées sont encore vivantes, proches de nous et de notre temps, on pourra espérer que nous avons fait oeuvre utile.

D'autre part, étant donné qu'Aristote est intervenu au moment où les idées de Platon, des Sophistes et d'Isocrate avaient influencé l'époque, nous avons jugé nécessaire de comparer, sur plusieurs points, les conceptions d'Aristote avec elles.

La base de notre étude sur la conception de la famille propre à Aristote sera la *Politique* ; celle de l'éducation morale l'*Ethique de Nicomaque*, la plus récente des morales d'Aristote. Les autres oeuvres ne seront utilisées que subsidiairement.

Les références visent la pagination de la grande édition de l'Académie de Berlin, dite Bekker, selon l'édition de la *Politique* par W.L. Neumann, Oxford, 1887, et pour l'*Ethique de Nicomaque* l'édition Fr. Sussemihl - O. Apelt : *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Bibliothèque Teubneriana, Leipzig 1903.

Pour les traductions des textes en ce qui concerne la *Poli-*

tique nous avons été aidée par la traduction anglaise (Neuman) et les traductions françaises de B. Saint-Hilaire et de M. Thurot, Garnier, 1881. En ce qui concerne l'*Ethique de Nicomaque*, par la traduction française de M. Voilquin, Garnier 1950, et la confrontation continuelle des textes. Il n'existe malheureusement aucune traduction française qui soit satisfaisante.

Pour tous les textes compulsés nous avons consulté avec profit les traductions anglaises de la petite série de Loeb Classical Library, W. Heinemann, Londres. Dans la bibliographie enfin, ne sont signalés que les ouvrages dont nous nous sommes particulièrement servie dans la rédaction de cette étude.

PREMIERE PARTIE

Les conceptions d'Aristote sur la famille.

CHAPITRE I

LE BUT DE L'ÉDUCATION SELON ARISTOTE

1. Le climat pédagogique d'Athènes aux Ve et IVe siècles.

Avant d'aborder notre sujet, nous considérons comme nécessaire d'examiner dans ses grandes lignes le climat pédagogique de l'époque, les courants dominants de ce temps qui ont influencé le programme de l'éducation, de même que le but de l'éducation, selon Aristote, pour faire ressortir d'une part le retentissement et l'influence que les idéaux contemporains ont exercés sur lui, et d'autre part souligner ses opinions personnelles, les convergences et les divergences du philosophe avec son milieu, s'il y a lieu.

Au Ve siècle Athènes est une vraie démocratie; le peuple a conquis les pouvoirs et les droits politiques par une extension graduelle, et il a obtenu aussi l'accès à la culture qui était, auparavant, le privilège de l'aristocratie¹. A la fin du siècle tous les Athéniens fréquentent le gymnase, le goût de la vie sportive est répandu, les écoles se créent pour la formation collective, et Aristophane dit que tous les enfants vont par n'importe quel temps «chez leurs maîtres»².

Pendant les Ve et IVe siècles, le système pédagogique d'Athènes suit une orientation individualiste; il est contraire à celui de

1) H.I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Editions du Seuil, Paris, 1948, p. 72-73.

2) *Nuées*, v. 986.

Sparte bien que certains auteurs l'aient estimé social¹. On est influencé dans cette appréciation par les opinions de Platon et d'Aristote, admirateurs du passé. Mais ces conceptions n'étaient nullement en vigueur à Athènes, à l'époque dont nous parlons. Elles se rapportent en premier lieu à la période où l'éducation n'était que pour une élite, les Eupatrides, et où la cité était l'idéal et le soin suprême de chacun. En second lieu, elles sont l'expression d'une admiration pour l'idéal pédagogique de Sparte qui visait exclusivement à former le citoyen. L'individu et la famille étaient complètement sacrifiés à la cité.

La liberté, au contraire, était à la base de l'éducation athénienne; chacun élevait ses enfants à son gré, en toute indépendance². L'éternelle plainte d'Aristote est que l'Etat ne s'intéresse plus à l'éducation. Chacun vit, dit-il, comme il veut et commande souverainement à sa femme et à ses enfants³.

En effet, si nous examinons le but et les moyens de l'éducation dans ce temps-là, de même que son organisation, nous constatons qu'ils ne sont pas influencés par l'Etat.

Le but de l'éducation athénienne est, comme nous le connaissons, le développement des capacités physiques et intellectuelles des individus, la formation de gens parfaits en soi, au point de vue esthétique et moral, *καλοὶ καγαθοί*. Cet idéal de la *καλοκαγαθία* reste toujours d'ordre éthique, au moins pour la période la plus ancienne, car plus tard l'éducation athénienne deviendra essentiellement une culture de l'esprit⁴. L. Grasberger dit: «Elle devait (l'éducation) aplanir la voie et préparer les jeunes à une vie sérieuse et heureuse(...)

1) V. sur le sujet l'article de M. N. EXARCHOPOULOS, professeur honoraire de Pédagogie à l'Université d'Athènes, *Caractère de l'éducation athénienne pendant le Ve et le IVe s. av. J. C.* dans les procès-verbaux de l'Académie d'Athènes, 1930.

2) PLATON, début du *Lachès*.

3) *Eth. de Nic.*, K, 10, 1179 a, 24-29 «Ἐν μόνῃ δὲ Λακεδαιμονίων πόλει μετ' ἐλίγων ὁ νομοθέτης ἐπιμέλειαν δοκεῖ πεποιῆσθαι τροφῆς τε καὶ ἐπιτηδευμάτων. ἐν δὲ ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων ἐξημέληται περὶ τῶν τοιούτων καὶ ζῆ' ἕκαστος ὡς βούλεται, κυκλωπικῶς θεμιστεύων παίδων ἢ δ' ἀλόγου». et *Polit.* 1337 a, 24-26 «...ὃν τρόπον νῶν ἕκαστος ἐπιμελεῖται τῶν αὐτοῦ τέκνων ἰδίᾳ τε καὶ μάθησιν ἰδίαν, ἥν ἂν δόξῃ, διδάσκων».

4) ARISTOPHANE, *Nuées*, v. 997 sqq.

elle devait d'abord éduquer le caractère et procurer tout ce qui était beau et bon pour le bien-être»¹.

En d'autres termes l'éducation athénienne ne fait pas des citoyens ou des soldats comme à Sparte, mais elle veut former des «hommes complets», des personnalités, d'où son caractère cosmopolite. Périclès appelle Athènes à juste raison: «Ἑλλάδος παίδευσιν»² et ceux qui voulaient obtenir une éducation parfaite y venaient à cet effet de toutes les villes de la Grèce³. Tous les orateurs louent cette éducation et Eschine se plaint—dans une des lettres qui lui sont attribuées—que ses enfants n'auront pas le privilège d'y être éduqués⁴.

L'intervention de l'Etat est un faible écho du temps passé qui s'efface peu à peu à la fin du Ve et au IV^e siècle. L'éducation publique dans le sens que nous employons aujourd'hui n'existait pas.

Le programme, au début du Ve siècle, ne comprend que des connaissances élémentaires et ne donne avec ses deux branches⁵—musique, gymnastique—qu'une instruction correspondant à notre enseignement primaire.

Plus tard, le développement du commerce, de l'industrie, le progrès économique et les succès politiques font d'Athènes le centre de la Grèce. Les conditions de vie de ses citoyens changent complètement. Cette évolution au point de vue économique est suivie d'une autre sur le plan intellectuel et culturel. C'est le moment où la sophistique et la rhétorique font leur apparition. Les Sophistes, ces premiers professeurs de l'enseignement supérieur⁶

1) *Erziehung und Unterricht im Klassischen Altertum*, I, 194.

2) THUCYDIDE 2, 41.

3) ESCHINE, *Lettres* XII, 13 : «καὶ ἕτεροι μὲν, ὡς ἔοικε, τοὺς ἑαυτῶν παῖδας, τοὺς ἐν Βοιωτίᾳ γεννηθέντας ἢ ἐν Αἰτωλίᾳ, πρὸς ἡμᾶς πέμπουσι, τῆς αὐτοῦ παιδείας μετέζοντας» et ISOCRATE, *Περὶ ἀντιδόσεως* 224 et 226 les jeunes gens venaient ἐκ Σικελίας καὶ τοῦ Πόντου καὶ τῶν ἄλλων τόπων (...) ἵνα παιδευθῶσι».

4) Selon P. GIRARD, *L'éducation athénienne*, Traduction grecque, par A. CARALI, Athènes, librairie Papageorgiou, 1894, p. 5, note 3.

5) La matière de l'enseignement se déclarait par des mots γράμματα, κθαρίζειν, παλαίειν, PLATON, *Alcibiade*..

6) H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, op. cit. p. 185.

déployent leur activité pendant la seconde moitié du Ve siècle et au IVe siècle; ils répandent leurs idées et celles-ci ont pour but la formation de l'homme politique et pour moyen une technique nouvelle, efficace. Ils abordent tous les sujets, ils enseignent la dialectique (Protagoras) et la façon de convaincre en toute discussion possible, c'est-à-dire l'art de persuader, l'art politique, comme aussi l'art de parler; c'est l'efficacité pratique qui compte pour eux dans le domaine de la rhétorique (Gorgias).

Leur enseignement prétend donner aussi la culture générale. Le parfait Sophiste doit être capable de parler de tout (...) une telle ambition suppose une compétence universelle (...) une «polymathie»¹. Ils donnent enfin un enseignement plus scientifique sur l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la musique² et font entrer ces branches dans le programme de l'enseignement supérieur, puisque l'érudition littéraire (Hippias), linguistique et grammaticale (Protagoras, Prodicos)³ faisait partie de leur formation.

Toutefois l'éducation que donnent ces professeurs passagers reste théorique et verbale car ils ne peuvent pas connaître le caractère de leurs élèves; d'ailleurs le caractère de l'individu ne joue pas un grand rôle pour eux. Ce qui compte, c'est le savoir qui peut être appliqué immédiatement et dans tous les cas.

En même temps, Socrate analyse dialectiquement les idées. Il donne, avec Platon, au problème de l'éducation une tout autre orientation; il met l'accent *dans* l'homme déclarant «que tout savoir que nous ne découvrons au fond de nous-mêmes, n'est qu'une vaine apparence»⁴. Il est le maître qui révèle à ses disciples la vérité que chaque homme porte inconsciemment au fond de lui-même. Cette connaissance est l'oeuvre de la science philosophique, de l'*ἐπιστήμη*, qui donne comme fruit la vertu épurée de tout ce qui est irrationnel, de tout ce qui n'est que nature (*φύσις*) ou puis-

1) H. I. MARROU, *op. cit.* p. 92.

2) Voir PLATON, *Prot.* 315 c, et 318 e, *Hipp.* ma. 285 b, *Hipp.* mi. 366c-368 a.

3) PLATON, *Phèdre* 267 c et *Crat.* 384 b.

4) R. SCHÄERER, *Pédagogues d'un grand siècle*, extrait du bulletin de l'enseignement secondaire, Neuchâtel 1938.

sance (δύναμις) et rend l'âme consciente de ce qu'elle est. L'humanisme de Socrate s'oppose donc à l'intellectualisme des Sophistes.

Un autre maître de cette période, Isocrate, exprime une tendance différente. Isocrate tient une véritable école de philosophie pratique et d'éloquence. Il est, selon Girard ¹, le maître des éphèbes par excellence pendant le IV^e siècle; ses élèves obtinrent plus tard de hautes situations dans l'administration et la politique d'Athènes; son succès, comme maître, fut plus grand que celui de Platon. L'opinion de ce dernier sur Isocrate à la fin de Phèdre est bien connue: «φύσει γάρ, ὃ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίῃ». Il entend par là qu'Isocrate avait un système de rhétorique qui n'était pas sans valeur ².

En effet Isocrate croit que la rhétorique est un excellent moyen d'éducation, de vérité et de justice et qu'elle seule peut remplacer la poésie dans son rôle éducatif ³. Le but principal de la rhétorique est plus d'instruire et d'éduquer le caractère des jeunes gens que de former des orateurs. L'élève apprenant à penser, à bien s'exprimer, acquiert en même temps le moyen de se conduire correctement. La rhétorique est donc pour Isocrate l'équivalent de la pédagogie, mais sa puissance est limitée par la nature (φύσις) de l'élève. Il croit au don naturel de chacun, à sa force créatrice et personnelle, force individuelle, contraire à la vertu générale, hors des limites de la personne. Le *naturel* de l'individu est, selon lui, l'élément primordial dans l'éducation et un facteur *sine qua non* pour la formation morale de l'homme; le savoir, les connaissances ne constituent que l'instrument extérieur, impersonnel et dépourvu de valeur propre. L'éducation doit donc se fonder sur la nature propre de l'élève pour faire de lui, à l'aide du savoir, une personnalité. L'influence qu'Isocrate a exercée sur son époque fut considérable et on ne peut pas l'ignorer en parlant du milieu culturel du IV^e siècle à Athènes ⁴. Aristote, d'autre part,

1) *Op. cit.*, p. 339.

2) P. GIRARD, *op. cit.*, p. 346.

3) Sur l'*Echange*, 60-61.

4) Voir *infra*, p. 104 et sv.

insiste, lui aussi, sur l'importance *de l'habitude* et de l'expérience vécue pour la formation morale de l'individu et l'acquisition de la vertu qui se prolonge vers le choix réfléchi et la contemplation.

Le résultat de toutes ces influences fut que l'éducation de la jeunesse ne manqua pas d'évoluer. La différence est telle qu'Aristophane peut opposer l'ancienne éducation à la nouvelle: «Je dirai ce qu'était l'ancienne éducation»¹. Les programmes subirent des transformations et des réformes, car les connaissances données jusqu'à ce moment furent jugées comme insuffisantes.

Mais la matière enseignée et les méthodes employées restent à la libre disposition des maîtres. Aristote nous renseigne sur le complet désaccord dans lequel ceux-ci se trouvent relativement aux moyens et au but de l'éducation et parce que lui croyait que l'Etat doit diriger l'éducation, il exprime vivement ses sentiments d'angoisse et de déception au sujet de la situation de l'éducation. «On n'est pas maintenant d'accord sur les faits et l'on ne s'entend pas sur les matières que les jeunes gens doivent apprendre pour arriver à la vertu et à la vie la plus parfaite; on ne sait pas s'il convient de s'occuper de l'intelligence ou des qualités morales. Le système actuel de l'éducation complique cet examen; on ne sait pas d'une façon claire s'il faut enseigner les arts utiles à la vie ou les préceptes de vertu ou les sciences de pur agrément. Toutes ces opinions ont leurs partisans et il n'y a rien de bien arrêté sur la vertu; les conceptions sont différentes sur l'essence même de la vertu de telle sorte que les moyens de la pratiquer diffèrent naturellement»².

L'organisation même de l'enseignement a un caractère individuel. N'importe qui peut avoir une école. Il n'y a pas de direction identique dans les écoles de même degré, ni de coordination entre deux degrés. Les écoles sont des institutions privées, les maîtres ne sont pas des fonctionnaires d'Etat et ils ont le libre

1) *Nuées*, v. 1002.

2) *Polit.*, E, 2, 1337 a 35 - 1337 b 3.

choix dans l'élaboration du programme et l'utilisation des méthodes.

L'absence à Athènes de la *pédonomie* (παιδονομία), magistrature qui symbolise et implique toute organisation étatisée de l'éducation, entraîne comme conséquence la liberté totale parce qu'elle prive l'Etat de tout instrument régulier de contrôle et de coercition.

Il existe bien quelques lois scolaires, comme celles citées par Eschine ¹ et attribuées à Solon, mais elles concernent plutôt la police des mœurs et visent à réprimer le développement de la pédérastie sans se préoccuper de réglementer positivement l'éducation. Elles montrent cependant la vigueur des lois d'autrefois en matière d'éducation, vigueur qui dès le Ve siècle s'est atténuée. La loi de Solon qui dispense le fils de nourrir ses parents s'ils ne lui ont pas appris un métier ², celle qui n'oblige pas l'enfant d'une courtisane à nourrir son père ³, enfin celle citée par Eschine où il est indiqué ⁴ avec précision comment un enfant libre doit être éduqué, à quelle heure les maîtres doivent ouvrir les écoles, quel doit être l'effectif des classes, quelles personnes peuvent visiter les écoliers, quel âge doit avoir le chorège exerçant et habillant les enfants du choeur, attestent une intervention étatique. Il y a aussi dans le *Criton* de Platon une allusion à une instruction obligatoire : les lois elles-mêmes disent à Socrate : « Les lois ne prenaient-elles pas de sages dispositions en enjoignant à ton père de t'instruire dans la musique et la gymnastique ? » ⁵.

Dans les temps reculés il y avait, on le voit, un programme d'instruction, un âge d'admission aux écoles, une surveillance des

1) *Contre Timarque* 6-12.

2) PLUTARQUE, *Solon*, ch. XXII, éd. Didot.

3) *Ibid.*

4) *Contre Timarque*, 9 « διαρρήδην ἀπέδειξαν ἂν χρὴ τὸν παῖδα τὸν ἐλεύθερον ἐπιτηδεύειν καὶ ὡς δεῖ αὐτὸν τραφῆναι ».

5) 50 d, « ἀλλὰ τοῖς περὶ τὴν τοῦ γενομένου τροφήν τε καὶ παιδεύειν ἐν ἧ καὶ σὺ ἐπαιδεύθης; ἢ οὐ καλῶς προσέτατον ἡμῶν οἱ ἐπὶ τούτῳ τεταγμένοι νόμοι, παρὰ γαγγέλλοντες τῷ πατρὶ τῷ σὺ σὲ ἐν μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ παιδεύειν ».

maîtres et des élèves. Les jeunes Athéniens, au début, devaient acquérir une formation élémentaire, mais peu à peu ces lois sont tombées en désuétude dans les dernières années du Ve siècle. L'obligation scolaire n'existe plus à Athènes, sauf pour les orphelins¹, mais l'habitude d'éduquer les enfants a pour les parents le pouvoir d'une vraie loi écrite; l'intérêt de tous les citoyens pour l'instruction de leurs enfants est en quelque sorte sous-entendu pendant le IVe siècle; il n'y a pas de citoyens ne sachant ni lire, ni nager, selon l'expression ancienne². N'oublions pas d'autre part que dix mille Athéniens chaque année sont appelés à des fonctions³ qui supposent la connaissance des premiers éléments et que les innombrables allusions des comédies d'Aristophane impliquent la familiarité avec les poètes, telle qu'on pouvait la recevoir à l'école.

Cependant les études plus poussées et la culture de la philosophie et de la rhétorique tiennent au IVe siècle une place de plus en plus grande, mais elles ne s'adressent évidemment qu'à l'élite des jeunes gens riches. L'influence de cette révolution intellectuelle, très grande sur le développement de la spéculation et de la pensée pure, n'a pas atteint les couches profondes du peuple athénien. Sa formation se fait d'ailleurs moins dans les écoles et beaucoup plus dans la vie religieuse, politique, artistique de la ville.

Tel est l'état de l'éducation dans la seconde moitié du Ve siècle et au IVe siècle. La liberté totale dans l'éducation avait ses avantages, tel l'épanouissement complet de la personnalité. Les habitudes acquises et les moeurs suffisaient à donner les mêmes fruits que ceux qu'on obtenait autrefois par la contrainte. Mais l'essor du commerce, et de l'industrie qui se substituent à la vie agricole, l'accroissement de la marine, indispensable à l'importation et à l'exportation, la création des banques, les doctrines des Sophistes, la guerre du Péloponèse bouleversèrent les conditions sociales

1) ARISTOTE, *Polit.*, B, 8, 1268 a, 6-12 et P. GIRARD, *op. cit.* p. 24.

2) PLATON, *Lois* III, 689 d et GRASBERGER, *Erziehung und Unter-richt*, T. II, p. 256 et A. CROISSET, *Les démocraties antiques*, Paris, Flammarion, 1909, p. 147.

3) *Ibid.* 148.

et eurent de graves conséquences sur le plan moral. L'individualisme devient égoïsme. Chacun se replie sur ses propres affaires et croit que la patrie n'existe que là où chacun vit bien. L'éducation n'a pas le soutien des lois pour intervenir. Ainsi, par suite de la crise sociale, la crise pédagogique éclate et tous sentent le besoin d'une réforme générale tant sociale que pédagogique. Cette réforme en sauvant la jeunesse, restaurera la grandeur d'Athènes. Plus que personne, Platon et Aristote, chacun selon ses conceptions, ont les regards tournés, avec admiration et nostalgie, vers le passé.

2. Le but de l'éducation et le rôle de l'Etat selon Aristote.

Tels étaient les faits et la réalité sociale qu'Aristote voyait autour de lui. On peut ajouter à ce tableau quelques événements qui ont influencé sa pensée. Nous sommes après la fin de la guerre du Péloponèse, mais aussi après la défaite des Spartiates par les Thébains.

Platon est mort. Aristote se trouve obligé de s'adapter aux conditions nouvelles, comme le montrent ses conceptions sur la famille et son rôle éducatif; mais il reste partisan de l'ancienne «bonne éducation», ainsi que l'indiquent ses opinions sur l'Etat, ce qui atteste la grande influence que Platon a exercée sur lui.

Nous trouvons dans les *Lois* de Platon la définition de l'éducation: «Elle n'est autre chose que l'art d'attirer et de conduire les enfants vers ce que la loi montre comme étant la droite raison»¹. L'éducation n'est donc autre chose que la vertu envisagée dans sa genèse². Par là nous constatons que la loi de l'Etat est celle qui règle la formation du citoyen parfait, apte à commander et à obéir selon la justice³. L'individu ne s'appartient pas, mais il appartient à sa patrie. L'intérêt particulier passe au second plan et l'intérêt général que le véritable art politique doit avoir en

1) *Lois* II, 659 d «Παιδεία μὲν ἐστ' ἡ παίδων ὁλκή τε καὶ ἀγωγή πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον».

2) L. ROBIN, *Platon*, Alcan, Paris, 1935, p. 302.

3) *Lois* I. 643 e.

vue, au premier plan. On ne peut pas laisser les parents donner librement aux enfants l'éducation qui leur plait, puisque les enfants appartiennent plus à l'Etat qu'à eux-mêmes¹.

Ainsi l'éducation doit être une et identique pour tous les enfants, réglée par la cité, subordonnée à la politique, mais à une politique dialectique parce que les hommes qui gouvernent l'Etat idéal sont les sages et parce que les particuliers deviennent sages, dès qu'ils ont acquis la sagesse par la dialectique. L'éducation cependant ne méconnaît pas la personnalité humaine et sa fin suprême est de donner à l'âme et au corps toute la beauté et la perfection dont ils sont susceptibles². Elle poursuit donc un équilibre entre la formation intellectuelle et physique, mais la dernière prépare le corps principalement pour la beauté de l'âme. C'est elle que Platon vise à travers le corps.

Les conceptions d'Aristote dont nous résumons les principes généraux, ne diffèrent pas théoriquement de celles de Platon; mais, leur mode d'application, n'est pas le même.

L'Etat, synonyme de la «cité», dérivé de l'union des villages et ceux-ci des familles, est une communauté assez grande pour se suffire à elle-même, existant pour permettre le *bien-vivre* des citoyens³. Le bien vivre, le bonheur comprend pour Aristote deux choses: l'activité morale et l'activité intellectuelle. Celles-ci s'exercent mieux dans l'Etat que dans le village parce que l'Etat propose une grande variété de relations dans lesquelles les vertus peuvent s'exercer. En outre, l'esprit est davantage stimulé au contact d'autres esprits.

D'ailleurs l'unité de la cité est naturelle, la société est avant tout un ensemble et τὸ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους. Elle est un être vivant⁴. «Si les formes primitives de la société sont naturelles, l'Etat l'est aussi, car il est leur fin à toutes et le but d'une chose est sa fin. Ce qu'est une chose lorsqu'elle a

1) *Ibid.* 804 d.

2) *Ibid.* 788 c.

3) *Polit.* Γ, 9, 1280 b, 39-40.

4) *Polit.* Γ 1253 a, 20.

atteint son plein développement, c'est ce que nous appelons sa nature(...) D'où il résulte avec évidence que l'Etat est une création de la nature et que l'homme est par nature un animal politique(...) Celui qui ne peut pas vivre en société ou qui n'a pas de besoins parce qu'il se suffit à lui-même, doit être ou une bête ou un dieu¹.

Fort de ces conceptions, Aristote prouve que l'Etat a ses origines dans la nature humaine et attaque les théories de quelques sophistes, tel que Lycophron ou Thrasymaque², selon lesquelles l'Etat, étant créé par convention, limite la liberté de l'individu en s'imposant à lui; de même la théorie des Cyniques suivant laquelle l'homme sage se suffit à lui-même et doit être citoyen du monde et non de l'Etat³.

On peut tirer les conséquences de tout ce qui précède relativement au rôle de l'Etat dans l'éducation et la doctrine pédagogique d'Aristote. La politique est pour lui la science normative, souveraine, κυριωτάτη⁴. C'est elle qui règle les connaissances nécessaires à l'administration de la cité, quelles sciences les citoyens doivent apprendre et jusqu'à quel point. L'objet de la politique est vraiment le bien suprême de l'homme parce que sa fin embrasse celle de toutes les autres sciences⁵.

Ce bien est désirable pour un individu, mais quand il s'agit de la cité, il est plus beau et plus divin⁶. La morale même est une sorte de politique, πολιτική τις οὔσα⁷ et il en est de

1) *Polit.* A, 2, 1253 a, 1-29 et *Eth. de Nic.* A, 5, 1097 b, 7-8 et *Mor. d'Eud.* 7, 10.

2) *Polit.* Γ, 9, 1280 b 10.

3) W. D. ROSS, *Aristote*, trad. franç. Payot, Paris, 1930, p. 331.

4) *Polit.* Γ, 12, 1282 b, 14-16 «Ἐπεὶ δ' ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμαις καὶ τέχναις ἀγαθὸν τὸ τέλος, μέγιστον δὲ καὶ μάλιστα ἐν τῇ κυριωτάτῃ πασῶν, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ πολιτικὴ δύναμις» et *Eth. de Nic.* A, 1, 1294 a, 18-28, 1294 b, 1-7.

5) *Eth. de Nic.* A, 1, 1094 b, 6-7 «τὸ ταύτης (πολιτικῆς) τέλος περιέχει τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε ταῦτ' ἂν εἴη τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν».

6) *Ibid.* A, 1, 1094 b, 7-10 «εἰ γὰρ καὶ ταυτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σφῆξιν. ἀγαπητόν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θεióτερον ἔθνει καὶ πόλεισιν».

7) *Ibid.*, A, 1, 1094 b, 11.

même de la pédagogie. La cité est l'idéal d'Aristote et c'est à l'éducation de restaurer le pouvoir de cet idéal qui, auparavant, soutenait les Athéniens et qui maintenant n'intéresse personne. L'évolution même de l'industrie et particulièrement du commerce, qui favorise tant l'individualisme, sont l'objet de vives critiques de la part d'Aristote. C'est l'agriculture et l'échange limité qui doivent être au premier plan. Il condamne la liberté et le manque de soins de la part de l'Etat pour l'éducation, qui sont accompagnés par la corruption et la cupidité dans le secteur moral.

Plus encore que la morale, la pédagogie doit être subordonnée entièrement à la politique. C'est d'ailleurs pour cela qu'il incorpore sa doctrine pédagogique et tout ce qui concerne les relations des époux entre eux, même les relations entre les parents et les enfants, dans la politique, tandis qu'il a écrit un traité distinct pour la morale. Pour lui, le caractère propre de chaque Etat se fera sentir dans l'organisation de l'éducation. Ainsi la pédagogie est la politique appliquée à l'enfant et l'éducation doit être publique, commune pour tous les enfants, en rapport avec la forme du gouvernement¹: «Il est évident que l'éducation doit être publique et non privée, contrairement à ce qui se passe aujourd'hui, où chacun élève ses enfants en particulier et leur enseigne d'après ses vues personnelles tout ce qu'il juge utile².

C'est l'Etat, selon lui, qui doit prendre en main l'éducation, la diriger à tous ses degrés et non comme à l'heure actuelle, à Athènes, où chacun peut enseigner tout ce qui lui plaît. Les maîtres d'école sont, comme nous l'avons dit plus haut, des personnes privées, payées par les parents. Aristote dit qu'il est impossible qu'un tel personnel s'intéresse vraiment à l'instruction et à l'éducation des enfants, sauf du point de vue pécuniaire. L'Etat a besoin d'une influence continue pour faire restaurer l'idéal de la cité. Les enfants sont des «citoyens inachevés»³ et le but de l'éducation est de former des enfants de façon qu'ils deviennent utiles à l'Etat. Personne ne s'appartient à soi-même. Tous les citoyens appartiennent

1) *Eth. de Nic.* K, 10, 180 a 25-29 et *Politique* E, 1, 1337a, 33-34.

2) *Polit.* E, 1, 1337 a, 21-26.

3) *Polit.* Γ, 25, 1278 a, 5-6.

ment à la cité et l'intérêt de chacun doit être en harmonie avec l'intérêt du tout. L'Etat constitue un tout organique et il est antérieur à l'individu. Un des principaux devoirs du législateur est de légiférer de manière que les enfants soient éduqués conformément à la constitution ¹. L'éducation sera donc différente dans une démocratie et dans une tyrannie, car la démocratie et la tyrannie développent des qualités différentes².

Dans ces conditions, l'éducation ne peut pas être libre, ni confiée au bon plaisir des parents, parce que l'Etat a une fin unique la même pour tous ses membres. L'institution et l'éducation sont les deux colonnes qui soutiennent l'édifice de la cité. Elles ont le même but : le bonheur et la prospérité du corps social³.

Aristote ne tombe pas toutefois dans le même excès que Platon. Esprit plus réaliste, il fait confiance à la famille jusqu'à 7 ans. La famille pour lui, c'est le moyen que l'Etat emploiera pour appliquer son programme, pour créer des mœurs.

Nous verrons plus loin, dans le chapitre consacré au rôle de la famille, comment Aristote concilie ces conceptions d'apparence opposées et contradictoires. Maintenant examinons quelle est cette fin vers laquelle tend la cité, l'Etat. Par conséquent, quel est le bien suprême de l'éducation?

L'éducation civique a pour but de donner à l'homme les qualités qu'il doit posséder, comme membre de l'Etat. Son but suprême est le bonheur. L'Etat est heureux quand il crée des gens heureux. Le bonheur est à la fois la fin de l'individu et celle de l'Etat, parce que la cité est une société établie pour bien vivre, c'est-à-dire pour mener une vie parfaite, heureuse, et qui se suffise. En quoi consiste le bonheur? Pour chaque sujet c'est son activité spécifique, caractéristique et pour l'homme, son activité rationnelle. Ollé

1) *Polit.* E, 1, 1337 a, 11-15 «ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσῃ. καὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ γινόμενον τοῦτο βλάπτει τὰς πολιτείας. Δεῖ γὰρ πρὸς ἐκάστην παιδεύεσθαι».

2) *Polit.* Γ, 1283 a, 35 et sv.

3) *Polit.* Γ, 9, 1280 b, 38-39 «...ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν, ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν», et 1276 b, 28-29, «Ἔστι δὲ κοινωνία τις ἡ πόλις, ἔστι δὲ κοινωνία πολιτῶν πολιτείας».

Laprune écrit: «Ce qui rend heureux, c'est le développement à la fois puissant et réglé de l'activité, de l'être. Le bonheur, c'est la perfection ou l'excellence sentie, goûtée; c'est le bien et c'est notre bien. C'est le bien, car la valeur de l'être pleinement et régulièrement développée est indépendante de notre manière de voir et de sentir; en soi, elle est absolue, et, comme c'est la nature même ou l'essence ou l'idée des choses qui la fonde, c'est l'idée des choses qui la détermine. Mais ce bien est notre bien, car c'est de notre être qu'il s'agit et nous ne pouvons être bien sans en jouir, le voyant et le sachant. Le bonheur vrai coïncide avec l'activité vraie(...) Je veux dire avec celle qui est conforme à notre vraie nature. Dès lors, le bonheur a lui-même une valeur rationnelle. C'est là le fond de l'eudémonisme d'Aristote»¹.

Dans l'âme humaine, il y a deux parties essentielles, la rationnelle, (esprit, intelligence) et l'irrationnelle. Cette deuxième partie se divise en deux sections, elle aussi²:

a) Le végétatif, principe de la nutrition et du développement et

b) Les désirs, instincts, tendances qu'Aristote réunit sous le nom de coeur, caractère.

Le bien étant une activité rationnelle, consiste d'abord en l'exercice de la raison elle-même et ensuite en la domination sur les instincts.

Le bonheur s'obtient donc par les vertus intellectuelles (sagesse, prudence réfléchie, art, science, entendement) plus que par les vertus morales (générosité et tempérance) parce qu'elles brident les passions de façon qu'elles ne viennent pas troubler l'esprit. Le bonheur consiste dans la possession de diverses sortes de biens qui conviennent à nos facultés: la science pour l'intelligence, la maîtrise des instincts pour la volonté, la santé pour le corps.

A ces trois biens il faut ajouter les biens extérieurs (fortune suffisante, amitiés, enfants). Une vie heureuse et vertueuse est donc

1) OLLÉ LAPRUNE, *Essai sur la morale d'Aristote*, Belin, Paris, 1881, p. 211.

2) *Eth. de Nic. A*, 13, 1102 a, 10 sv.

une vie selon l'esprit (ὁ κατὰ νοῦν βίος)¹. L'éducateur doit respecter cet ordre naturel, s'occuper du corps avant de penser à l'âme, développer l'instinct avant de s'adresser à l'intelligence, bien qu'en définitive il ne forme le corps que pour l'âme et n'excite les instincts que pour préparer les voies à la raison.

Un autre aspect du but de l'éducation chez Aristote est l'aspect moral qui s'identifie avec la vertu, conçue dans l'action. D'après lui, le bien suprême de l'éducation et l'idéal de la vie que l'Etat doit poursuivre pour chacun, c'est l'activité selon les principes de la vertu. «Le bien propre pour l'homme est l'activité de l'âme en conformité avec la vertu»².

Il identifie donc le bien agir avec l'être heureux et le bonheur n'est autre chose, selon sa conception, qu'une action: «Ἡ γὰρ εὐδαιμονία πράξις ἐστίν». Cette activité est la source du bonheur pour les individus en particulier et pour l'Etat entier et elle ne doit pas être restreinte aux seules actions extérieures. Elle embrasse aussi les méditations, les contemplations que nous faisons sur ces actions et qui, outre le contentement qu'elles apportent par elles-mêmes, ont encore l'effet de rendre l'exécution plus parfaite. On est plus maître de l'action extérieure quand elle a été précédée d'examen et de réflexion³. L'Etat aidera la vie spéculative des citoyens, leurs opérations intellectuelles et contemplatives de façon qu'ils acquièrent la calme sagesse du philosophe en jouissant, dans la mesure juste, des autres biens et en respectant l'ordre de la subordination, qui les unit.

Un autre trait à signaler, c'est l'aspect pacifiste de l'éducation chez Aristote. Quoiqu'il admire les Lacédémoniens parce que dans leur Etat le législateur s'est préoccupé de l'éducation et des occupations des citoyens, il n'est pas du tout d'accord avec eux sur le but de

1) *Eth. de Nic.* K, 7, 1178 d, 5-8 «Τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστω τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἐκάστω. Καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος· οὗτος ἄρχε εὐδαιμονέστατος».

2) *Eth. de Nic.* A, 5, 1097 a, 32-34 et A, 12, 1102 a, 5-6 et K, 6, 1177 a, 7-8 «εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις ἐστίν κατ' ἀρετὴν τελείαν» et *Polit.* Δ, 3, 1325a, 32.

3) *Polit.* Δ, 3, 1325 b, 23-32 et *Eth. de Nic.* K, 8, 1178b, 21-22. «ὥσπερ ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια μακχιρότητι διαφέρεισα, θεωρητικὴ ἂν εἴη».

la vie sociale ni sur les lois. Il prétend qu'au lieu d'orienter l'éducation vers l'acquisition de la vertu, les Lacédémoniens ont incliné vers d'autres buts moins louables : toutes leurs lois se rapportent à la guerre, et à la victoire¹. Et cependant, à présent, continue-t-il, les Lacédémoniens ne sont pas heureux parce qu'ils ne domirent plus et d'ailleurs ce n'est ni un bonheur pour un Etat ni un trait de sagesse pour un législateur d'exercer son peuple à vaincre ses voisins. Il en résulte toujours de grands maux et on n'obtient aucune utilité dans de pareilles vues².

Le législateur doit donc subordonner la guerre et toutes les autres lois au repos et à la paix. Pendant la paix les citoyens peuvent s'occuper des vertus pacifiques étant donné que pour s'élever moralement et intellectuellement ils doivent être pourvus du nécessaire.

Il est à noter que sur la question de savoir si le but de l'éducation vise aux connaissances pratiquement utiles ou à celles qui exercent la vertu, Aristote préfère la culture générale sans spécialisation, culture qui permet à la personne son plein épanouissement. C'est là l'idéal de Platon et celui des temps classiques³. On doit rejeter toutes les occupations qui sont inutiles pour la pratique de la vertu⁴. Nous constatons qu'Aristote, imprégné des conceptions aristocratiques des temps anciens, considère comme indigne d'un homme libre ce qui a un caractère utilitaire et matériel.

Lotze en fixant la différence entre la conception ancienne et moderne de l'éducation écrit : La différence entre les principes de l'éducation ancienne et les principes modernes est que l'éducation ancienne tenait compte du développement des apti-

1) *Polit.* Δ, 2, 1324 b, 6-9 «...ὁμῶς εἶπου τι πρὸς ἓν οἱ νόμοι βλέπουσι, τοῦ κρατεῖν στοχάζονται πάντες· ὥσπερ ἐν Λακεδαιμόνι καὶ Κρήτῃ πρὸς τοὺς πολέμους συντάσσεται σχεδὸν ἥ τε παιδεία καὶ τῶν νόμων πλῆθος».

2) *Ibid.* «Τοῦ δὲ νομοθέτου τοῦ σπουδαίου ἐστὶ τὸ θεάσασθαι πόλιν καὶ γένος ἀνθρώπων καὶ πᾶσαν ἄλλην κοινωνίαν, ζωῆς ἀγαθῆς πῶς μεθέξουσι καὶ τῆς ἐνδεχομένης αὐτοῖς εὐδαιμονίας».

3) *Ibid.*, E, 1337 b, 6-8 «φανερὸν ὅτι τῶν τοιούτων δεῖ μετέχειν, ὅσα τῶν χρησίων ποιήσει τὸν μετέχοντα μὴ βάναισον».

4) *Ibid.* 9 et sv.

tudes en estimant plus le plein épanouissement de l'individu que son rendement. Chaque individu était un modèle en son genre. En ce qui concerne le développement entier de toute la personnalité qui avait une fin en à soi, l'esprit de l'éducation moderne est moins complet. Elle estime plus la connaissance concrète, le travail productif spécialisé que l'exercice libre de toutes les forces, plus l'effort professionnel dirigé vers une fin, que l'intérêt pour les relations humaines en général»¹.

En résumé, le but de l'éducation selon Aristote est la vertu et le bonheur de l'individu tels qu'ils se réalisent dans une activité spécifique conforme à la vertu orientée selon les progrès de l'Etat. Pour cette raison l'éducation sera commune ; par sa force coercitive, elle créera chez les enfants un système d'habitudes et leur donnera des mœurs conformes à la constitution.

1) Traduit de l'édition anglaise de W. NEUMAN, *The politics of Aristotle*, Introduction, p. 347.

CHAPITRE II

LES FACTEURS DE L'EDUCATION

Les facteurs de l'éducation sont, d'après Aristote, au nombre de trois:

- A. L'Etat
- B. La famille
- C. L'école

Nous avons déjà parlé de l'importance éducative de l'Etat en ce qui concerne sa relation avec le but de l'éducation. Force nous a été d'interrompre un peu la suite de ce chapitre, en parlant plus haut du premier facteur, parce qu'il était impossible de séparer le rôle de l'Etat du but de l'éducation.

Nous allons reprendre ce sujet en examinant la genèse et la formation de l'Etat dans les pages suivantes, consacrées à l'évolution sociale, pages qui nous permettront de comprendre les conceptions sociologiques du Stagirite et l'importance qu'il attribuait à la famille, comme créatrice du foyer humain et comme milieu indispensable à l'éducation des enfants.

A. L'évolution sociale d'après Aristote.

Aristote, appliquant sa méthode de la réduction analytique du complexe en ses parties indivisibles¹ à l'examen de la société politique, trouve la loi de l'évolution sociale en observant les parties de la cité (πόλις) qui sont, selon lui, la famille, le vil-

1) *Polit.* A,1, 1252a, 17-22. «Δῆλον δ'ἔσται τὸ λεγόμενον κατὰ τὴν ὑφηγημένην μέθοδον. Ὡςπερ γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων διαίρειν, (ταῦτα γὰρ ἐλάχιστα μέρη τοῦ παντός) οὕτω καὶ πόλιν, ἐξ ὧν σύγκειται σκοποῦντες, τί τε διαφέρουσιν...».

lage, et l'Etat (οἰκία, κώμη, πόλις)¹. On peut lire à la première page de la *Politique*: «La première association nécessaire est l'association de deux êtres qui ne peuvent vivre l'un sans l'autre. Cette première société est celle de l'homme et de la femme, en vue de la reproduction. Et cela n'est pas l'effet d'une réflexion, mais l'homme comme les autres animaux et végétaux a le désir naturel de laisser un autre être qui lui ressemble. Il y a aussi, par nature, un être qui commande et un être qui obéit pour la conservation des espèces. Celui qui possède la faculté de prévoir grâce à son intelligence est par nature le chef et le maître. Celui qui, d'autre part, peut exécuter des ordres grâce à sa force corporelle est, par nature, commandé et esclave. C'est ainsi que l'intérêt du maître et celui de l'esclave se confondent. C'est donc la nature qui a déterminé la condition de la femme et de l'esclave, parce que la nature n'agit pas d'une façon mesquine, comme les couteliers de Delphes, dont les couteaux servent à plusieurs usages. Chaque instrument est d'autant plus parfait qu'il ne sert qu'à un seul usage. Chez les barbares, la femme et l'esclave ont le même rang. La raison en est qu'ils ne sont pas capables de commander, mais leur union est celle d'une esclave à un esclave. C'est ainsi que les poètes disent: «Les Grecs ont le droit de commander aux barbares comme si dans la nature, barbare et esclave n'étaient qu'une même chose»².

«Ces deux unions, celle de l'homme avec la femme, celle du maître avec l'esclave constituent d'abord la famille (οἰκία) et Hésiode a raison de dire: «Une maison d'abord et une femme et un boeuf laboureur»³; chez les pauvres, le boeuf tient lieu d'esclave. Ainsi donc, l'association naturelle qui se forme pour les besoins quotidiens, c'est la famille (οἶκος), composée de ceux que Charondas appelle (ὁμοσιπύους), «mangeant à la même table» et dont Epiménide de Crète dit «qu'ils se chauffaient au même foyer (ὁμοκάνους)».

1) Cet exposé sur l'évolution sociale est inspiré par le travail de DEFOURNY sur la *Politique d'Aristote*, mais il est appuyé et élaboré sur l'examen scrupuleux du texte de la *Politique*.

2) EURIPIDE, *Iphigénie en Aulide*, vers 1400.

3) *Les travaux et les jours*, 403 ou 376.

«L'association faite de plusieurs familles pour la satisfaction de besoins communs et non seulement quotidiens, c'est le village (κώμη); elle semble être naturellement une colonie de familles, dont les membres sont appelés par quelques auteurs ὁμογάλακτοι; c'est-à-dire ceux qui ont sucé le lait du même sein». Ce sont les enfants et les petits-enfants de la première famille. C'est pour-quoi les cités étaient d'abord gouvernées par les rois comme le sont encore les nations (ἔθνη); car elles étaient formées d'éléments gouvernés monarchiquement. Chaque famille est administrée monarchiquement par le plus âgé et les colonies de familles (κῶμαι) conservent le même mode de gouvernement. Et c'est cela que dit Homère: «Chacun régnait sur ses enfants et ses femmes»¹ car ils étaient disséminés; c'est ainsi que les gens vivaient dans les temps anciens.....»

«L'association composée de plusieurs villages forme l'Etat parfait (cité, πόλις) possédant tous les moyens de se suffire à lui-même, né des exigences de la vie et destiné à procurer une vie heureuse. C'est pour cela que l'Etat est un fait de nature, exactement comme les premières associations. L'Etat est la fin de ces associations. La nature d'un être est sa fin. Car ce qu'est un être arrivé au terme de développement, c'est, disons-nous, sa nature. C'est ainsi que nous déterminerons la nature de l'homme, du cheval, de la famille. En outre, le but, la fin, est ce qu'il y a de meilleur pour lui; la condition de se suffire à soi-même est la fin de tout être et ce qu'il y a de meilleur. De tout cela il est évident que l'Etat est quelque chose de naturel et que l'homme est, par nature, un animal social. Celui qui, par sa nature et non par l'effet de quelque circonstance, ne fait pas partie d'un Etat ou d'une cité, est une brute ou plus qu'un homme»².

1. La Genèse de la Famille.

En commentant ce texte attentivement, nous constatons que la famille a été la première société. Les gens vivaient par petits

1) *Odyssée*, ch. 9, V, 114.

2) *Polit.* A, 2, 1252 a, 26 et A, 2, 1253 a, 4.

groupes (γένη) composés de familles : σποράδες γὰρ καὶ οὕτω τὰ ἀρχαῖον ὄκουν.

L'homme est par essence un animal social. Sur ce point, l'opinion d'Aristote est confirmée par la sociologie moderne. La plupart des sociologues n'acceptent pas aujourd'hui la théorie du Contrat social, théorie qui a prévalu pendant deux siècles depuis Grotius jusqu'à Rousseau et Kant¹.

1) D'ailleurs, les témoignages des vestiges préhistoriques sont en faveur de cette théorie, comme aussi les études ethnographiques.

Les habitations non royales, du XXVe siècle av. J. C. trouvées en Crète, consistaient en plus de vingt chambres aménagées au rez-de-chaussée, que surmontaient un ou deux étages. Une famille (γένος), très nombreuse vivait là. Elle se suffisait à elle-même. Trois siècles plus tard (fin du IIIe millénaire) on voit à Chamazi une habitation bien différente. Il y a une douzaine de chambres. En comparant les deux maisons, on peut en conclure que le γένος de Chamazi était moins nombreux. Plus tard, au XVIe siècle, on ne trouve dans les villes crétoises que de petites maisons. Les petites familles avaient remplacé les grandes. Les indications données par les maisons sont complétées par celles que fournissent les tombes. Dans les temps reculés, l'inhumation se faisait en commun (Palaicastro, Gournia). La θόλος (tholos) était la forme habituelle et elle avait un diamètre de 8 à 10 m. 30.

Tous ces tombeaux offrent deux traits frappants; la quantité considérable de restes humains et la diversité chronologique du mobilier. Le même γένος (γένος) ensevelissait ses morts pendant des siècles dans le même tombeau. Plus tard, on ne trouve plus ce genre de tombes. Le γένος tend à se désagréger. Les tholoi les plus récents renferment moins de squelettes. Puis chaque famille fait dormir ses morts dans une case particulière. Plus tard encore, au temps des Minos, il n'existe de grands tholoi que pour ceux qui détiennent l'autorité monarchique. L'autonomie familiale est terminée.

Enfin, les morts sont ensevelis chacun à part, lorsque les vivants, au lieu de former des γένη dispersés, se sont groupés dans les villes (Cf. G. Glotz, *Civilisation égéenne*, p. 154-159).

Un autre argument attestant que les gens vivaient toujours en société, c'est l'évolution de la propriété qui appartient d'abord au γένος et ensuite s'individualise. «Les nécessités de l'existence matérielle ont, de tout temps, déformé les principes fondamentaux des sociétés. C'est ainsi que la transformation de la copropriété familiale en propriété individuelle est une des causes de la révolution qui désorganisa l'antique γένος. La propriété n'est pas encore individuelle dans les parties anciennes de l'Iliade. Elle est collective en ce sens qu'elle appartient au γένος (voir G. Glotz, «La solidarité de la famille», Fontemoing, Paris, 1904, p. 5.)

En cherchant quelle est la forme de société dans laquelle l'homme a premièrement vécu, en tant qu'animal familial et social¹ Aristote répond en faveur de la société domestique: ὁ ἄνθρωπος τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν². L'instinct conjugal est plus fort que l'instinct politique social. La famille imposée par les besoins de notre nature a historiquement précédé l'Etat: πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως³.

En ce qui concerne l'organisation de la famille dans ces temps reculés, Aristote estime qu'il s'agissait d'un régime patriarcal, caractérisé par une union stable des sexes. A remarquer que certains sociologues modernes⁴ n'acceptent pas l'idée que les sociétés primitives étaient d'abord réparties par familles et ensuite seulement en groupements politiques. Selon eux, la famille est une création tardive que l'Etat aurait de longtemps précédée; ce qui existait au début, c'était la horde. A cette époque, la femme était le centre de la communauté, le régime, celui du matriarcat et le système social, la gynécocratie, caractérisée par des rapports sexuels libres. L'évolution humaine se fait, selon eux, de la horde à la société politique; de la société politique à la famille, de la famille, production tardive, à la personne humaine.

1) *Eth. d'Eudème*, VII, I.

2) Voir ci-dessus, *Polit.* A, 2, 1252 a, 26-27 et *Eth. de Nic.* Θ, 14, 1162a, 17-19.

3) *Ibid.* 19.

4) Voir : a) BACHOFEN, *Das Mutterrecht*, 1861,

b) E. MEYER, *Histoire de l'Antiquité* T. 1 p. 37, sv. Trad. franç. par MAXIME DAVID, Paris 1914.

c) GUMFLOWICZ, *Précis de sociologie*, T. III. Ch. 1, Trad. franç. 1896, p. 179.

d) E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, 1895, p. 102.

Voir aussi les vues des Ethnographes Mac Lennan (*Primitive Marriage*) et LEWIS MORGAN (*Ancient Society*).

En ce qui concerne les opinions contraires, voir un bon résumé chez R.P. GEMELLI, *Origine de la famille*, Trad. R. JOLIVET, M. Rivière, Paris 1923.

et E. WESTERMARCK, *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, Trad. Varigny, Paris 1895.

Selon Aristote, au contraire, l'homme et la femme, même en ces temps, ne s'accouplent pas au hasard et pour quelque temps, comme les animaux¹. Le but de leur union n'est pas seulement la procréation, mais leur lien s'enrichit de l'affection que les époux éprouvent l'un pour l'autre et il s'étend à toutes les circonstances de la vie. L'arrivée des enfants renforce leur affection, tandis que les mariages sans enfants se dénouent plus rapidement².

L'autorité, dans la maison, appartient à celui qui est le plus fort et le plus âgé, *πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου*, c'est dire que le mâle le plus âgé commande monarchiquement. Le pouvoir paternel, fondé, au début, sur la force physique du père, continue, lorsque celui-ci est âgé, à cause de l'amour filial qui assure le consentement à cette autorité. Le père n'est pas seulement l'homme fort qui protège le foyer, il est le prêtre, le continuateur des aïeux, le dépositaire des rites mystérieux du culte, le chef suprême de la religion domestique. Il a le droit de reconnaître les enfants, il règle l'administration de la propriété qui appartient à toute la famille³. La preuve qu'il en est ainsi, c'est que les villages issus de l'union des familles, dans les nations (*ἔθνη*), sont gouvernés par des rois. La qualité de roi et de père est identique. Même Zeus s'appelle «père des dieux et des rois»⁴. Les hommes primitifs ont attribué aux dieux non seulement une figure humaine, mais aussi leur façon de vivre⁵. L'homme donc commande dans sa maison et Homère a raison lorsqu'il dit: *θεμιστεύει δὲ ἕκαστος παίδων ἢ δ' ἀλόγων*⁶.

1) *Eth. d'Eudème*, VII 10, 1242 a «ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικόν, ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῶν καὶ οὐχ' ὥσπερ τῆλλὰ ποτε συνδυάζεται καὶ τῷ τυχόντι καὶ θήλει καὶ ἄρρενι».

2) *Eth. de Nic. Θ*, 14, 1162a, 20-25. «Οἱ δ' ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον, εὐθὺς γὰρ διήρηται τὰ ἔργα, καὶ ἔστιν ἕτερα ἄνδρὸς καὶ γυναικός· ἐπαρκοῦσιν γὰρ οὖν ἐν ἀλλήλοις, εἰς τὸ κοινὸν τιθέντες τὰ ἴδια (...) σύνδεσμος τὰ τέκνα δοκεῖ εἶναι. διὸ θῆττον οἱ ἄττεκνοι διαλύονται».

3) FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, p. 98-102-18e, éd. Hachette, Paris 1903.

4) *Polit. A*, 12, 1259 a, 39 et b 12-14.

5) *Polit. A*, 2, 1252 b, 24-27 «Καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοί, οἱ μὲν ἔτι νῦν, οἱ δὲ τ' ἀρχαῖον, ἐβασίλευοντο ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἶδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν Θεῶν».

6) *Odysée*, ch. IX, V, 114.

La théorie du régime paternel était d'ailleurs admise par toute la philosophie antique. Il y a évidemment des cas exceptionnels qu'Aristote lui-même cite, comme celui des Lybiens, chez lesquels le commerce sexuel libre est en vigueur¹, ou celui des Ethiopiens ou encore de Sparte même, dont les femmes sont libres et vivent dans le dérèglement sexuel, ζῶσι γὰρ ἀκολάστως πρὸς ἄπαν ἀκολασίαν καὶ τρυφερῶς².

Ce fait résulte des conditions spéciales qui prévalent dans cette ville où les hommes mènent une vie militaire continue: ils vivent sous la domination des femmes, (γυναικοκρατούμενοι)³ et les femmes prennent les décisions en ce qui concerne les affaires sérieuses, parce que cela revient au même comme le dit Aristote, qu'elles décident directement ou par l'intermédiaire des chefs, qui leur obéissent⁴. Le même cas se présente pour la nation belliqueuse des Lyciens. Hérodote affirme: «Les Lyciens se nomment du nom de leur mère et non de celui de leur père. Si quelqu'un demande à son voisin qui il est, celui-ci s'identifie par sa mère et dénombre les mères de sa mère. Si une femme libre épouse un esclave, ses enfants seront réputés libres. Si un homme libre, fût-il le premier d'entre eux, a une femme étrangère ou esclave, les enfants naissent dans la même condition dégradée»⁵.

Sur ce texte d'Hérodote, Bachofen⁶ a construit sa doctrine du matriarcat, de la promiscuité libre et de sa prédominance dans l'espèce humaine avant le patriarcat.

Dans les cas cités ci-dessus, tantôt la femme a simplement des privilèges civils, tantôt elle jouit de la primauté politique. Glotz dans son livre, *La civilisation égéenne*, écrit: «Les critiques les plus récents de la théorie du matriarcat distinguent soigneusement le *Mutterrecht* de la gynécocratie, le régime de

1) *Polit.* B, 3, 1262 a, 19-21 «εἶναι γὰρ τισι τῶν ἄνω Λιβύων κοινὰς τὰς γυναῖκας, τὰ μέντοι γινόμενα τέκνα διαίρεσθαι κατὰ ὁμοιότητας».

2) *Polit.* B, 9, 1269 b, 22-23.

3) *Ibid.* 24-25.

4) *Ibid.* 33-34 «τί διαφέρει γυναῖκας ἄρχειν ἢ τοὺς ἄρχοντας ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἄρχεσθαι;»

5) HÉRODOTE, I, 173.

6) *Das Mutterrecht*, Avant-propos et par. I, p. I.

la parenté en ligne maternelle de la domination féminine. Même dans les groupes primitifs, la femme peut être le centre vivant de la communauté, sans être le chef. Une raison suffit pour qu'elle ne dispose pas de l'autorité, c'est qu'elle est mère très jeune. Et de fait, le chef est généralement son frère aîné¹.

Mais tous ces cas ne sont pour Aristote que des déviations exceptionnelles et non des règles généralisées. Platon avait la même opinion sur le régime patriarcal et il s'appuyait aussi, comme Aristote, sur Homère.

Dans les *Lois*, nous lisons: «Dans les temps anciens, on paraît avoir appelé du nom de la constitution un gouvernement que l'on rencontre encore souvent aujourd'hui, soit chez les Grecs, soit chez les Barbares et qu'Homère signale comme ayant été en vigueur chez les Cyclopes où chacun commande à ses enfants et à ses femmes (...). Cela ne provient pas de ce que les populations, au hasard des calamités, étaient réparties en familles et dispersées par foyers: le plus âgé y commande en vertu de l'autorité qu'il détient de son père et de sa mère et les autres, comme les oiseaux, forment un seul troupeau, lui obéissent, soumis à la puissance paternelle et à la plus juste des royautés»².

Bref, la famille patriarcale est primitive et elle est la forme la plus répandue, avec celle de la société domestique. Les cas de régime sexuel libre et de famille maternelle sont des formes dérivées, produites par les conditions particulières chez quelques peuples, notamment les peuples guerriers.

Meyer, dans son *Histoire de l'antiquité*³, étudiant le pou-

1) G. GLOTZ, *La civilisation Egéenne*, 1923, Ed. «La renaissance du livre» p. 170.

2) *Lois* : III, 680 a - 680 b «... Δοκοῦσί μοι πάντες τὴν ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ πολιτείαν δυναστείαν καλεῖν, ἥ καὶ νῦν ἐστὶ πολλῆχοῦ καὶ ἐν Ἑλληνισί καὶ κατὰ βαρβάρους ἐστίν· λέγει δ' αὐτὴν ποὺ καὶ Ὅμηρος γεγονέναι περὶ τὴν τῶν Κυκλώπων οἰκησιν... Μὲν οὖν οὐκ ἐκ τούτων τῶν κατὰ μίαν οἰκησιν καὶ κατὰ γένος διεσπασμένων ὑπὸ ἀπορίας τῆς ἐν ταῖς φθοραῖς, ἐν αἷς τὸ πρᾶσιβύτατον ἄρχει διὰ τὸ τὴν ἀρχὴν αὐτοῖς ἐκ πατρὸς καὶ μητρὸς γεγονέναι, οἷς ἐπόμενοι καθ' ἑκάστην ὀρνιθεὶς ἀγέλην μίαν ποιήουσι, πατρονομούμενοι καὶ βασιλείαν πασῶν δικαιοτάτην βασιλευόμενοι... τῶν οἰκήσεων τούτων μειζόνων ἀξιοκρινέων ἐκ τῶν ἐλαττόνων καὶ πρώτων, ἐκάστην τῶν μικρῶν παρῆναι κατὰ γένος ἔχουσαν τὴν τε πρᾶσιβύτατον ἄρχοντα καὶ αὐτῆς ἔθνη...»

3) E. MEYER, Paris, 1954 (Trad. franç.) Vol. 1, p. 12, 32.

voir du chef de famille, qui gouverne en roi absolu, qui a le droit de vie et de mort sur les membres de la famille, qui répartit les tâches, (règle le culte, partage les revenus, etc.) fait observer que le chef, devenu vieux, n'aurait pas pu conserver un tel respect de la part de ses subordonnés plus jeunes, plus forts, plus capables, si l'Etat n'avait été derrière lui et ne l'avait appuyé de son autorité et, au besoin, ne lui avait donné le secours de sa force. La famille patriarcale ne peut alors avoir précédé l'Etat. Elle dépendait toujours de l'Etat. La famille et les clans, les γένη, ne sont que des subdivisions de l'Etat. C'est l'Etat, conçu sans l'établissement du peuple sur un territoire stable, qui les a créés.

Le même auteur affirme «que la société politique en un sens non seulement conceptionnel, mais encore historique, doit être considérée comme la forme primaire de la communauté humaine, voire même comme le groupement social correspondant au troupeau animal et d'une origine plus ancienne que le genre humain lui-même, dont l'évolution n'est devenue possible qu'en lui et par lui. Cette conception de l'Etat est essentiellement identique à la fameuse définition d'Aristote, qui fait de l'homme un être naturellement politique et de l'Etat le groupement social embrassant tous les autres et les surpassant en capacité»¹.

Nous croyons que l'opinion de Meyer ne peut pas être identifiée avec la définition d'Aristote. Pour ce dernier, l'Etat n'est que la fin du développement humain, le couronnement de son évolution, comme son texte le démontre. Quand il dit que l'Etat est un fait de nature, il ne suppose pas que l'humanité a été depuis toujours à ce stade, mais qu'après avoir vécu sous des formes sociales plus rudimentaires, elle est arrivée τῆς γενέσεως τελεσθείσης à former la société politique². En ce qui concerne la question de savoir comment l'homme adulte et fort peut obéir à un vieillard, ce fait nous paraît avoir sa source dans l'affection et le respect qui existent, dans une famille, pour les vieillards et

1) Vol. I, p. 40.

2) *Polit.* A, 2, 1252 b, 27-34 «ἡ δ' ἐκ πλείονων κοινῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη, (...) Διὰ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν, ὥσπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὗται ἐκείνων (...) οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμέν, τὰ μὲν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου(...)».

particulièrement dans le sentiment que ceux-ci sont des représentants religieux¹. Sur ce point Aristote affirme: «ὥσπερ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσι ἰσχύει τὰ νόμιμα, οὕτω καὶ ἐν οἰκίαις οἱ πατρικοὶ λόγοι καὶ τὰ ἔθνη καὶ ἔτι μᾶλλον διὰ τὴν συγγένειαν καὶ τὰς εὐεργεσίας...»².

2. Le village (κώμη).

Le village se forme par l'union de familles et constitue le stade intermédiaire entre l'institution familiale et l'institution politique. Il y a des peuples qui sont restés à l'état primitif, comme les Arcadiens³, et d'autres qui sont parvenus à s'organiser par villages, sans s'élever plus haut, comme les habitants de l'Elide qui au temps d'Homère, écrit Strabon, vivaient ainsi⁴. Au IV^e siècle, on se trouvait dans la même situation. Au contraire, d'autres villages ont constitué des Etats, des cités.

Etudiant toute l'histoire qui s'est déroulée avant son époque, Aristote a su discerner les différents degrés de l'évolution. Les caractéristiques du village sont, en premier lieu, selon lui, la parenté de ses membres; il est constitué par l'extension de la famille, ἀποικία οἰκίας, οὗς καλοῦσιν τινες ὁμογαλάκτους, παῖδας τε καὶ παίδων παῖδας⁵. Nous pouvons comprendre par cette expression la formation d'un village. De même que le groupe domestique, la famille patriarcale augmente en nombre, les membres jeunes avec leur propre famille vont s'installer autour de la famille-mère. Ainsi, la deuxième caractéristique du village, après celle de la parenté, est la communauté territoriale.

Il faut ajouter ici le culte commun de tous les membres du village, qui renforce le lien avec la famille-mère, et les échanges économiques. Néanmoins, cette société—πρώτη après la famille—

1) Sur l'amour filial et le respect de la vieillesse chez les Grecs, voir G. GLOTZ, *La solidarité de la famille*, A. Fontemoing, Paris, 1904, p. 36 et 37.

2) *Eth. de Nic.* K, 10, 1180 b, 3-6.

3) *Polit.* B, 2, 1261 a, 27-29 «διοίσει δὲ τῷ τοιούτῳ καὶ πόλιν ἔθνους, ὅταν μὴ κατὰ κώμας ᾧσι κεχωρισμένοι τὸ πλῆθος, ἀλλ' οἷον Ἀρκάδες».

4) VIII, 3, 2 p. 336, Ed. Didot. «Ἦλις δὲ ἡ νῦν πόλις οὕτως ἐκιστο καθ' Ὀμηρον, ἀλλ' ἡ χώρα κωμηδὸν φέκετο».

5) *Polit.* A, 2, 1252 b, 15-18.

est moins intime que la famille. Celle-ci est établie en vue des besoins de chaque jour, ἡ εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκός ἐστιν, tandis que le village est constitué pour faire face à des besoins qui ne sont pas quotidiens, ἡ ἐκ πλείονων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἔνεκεν μὴ ἐφημέρου. Les diverses professions n'existent pas encore, pas plus que la division du travail et la solidarité qui naît de celle-ci. L'artisan est une rareté dans la civilisation villageoise. L'entr'aide du village se fonde sur la proximité des habitations et l'uniformité des occupations. Des communautés de travail se forment, mais elles sont temporaires, par exemple pour la garde du bétail, la construction d'une maison, etc. Le lien économique se dissout, dès que le but est atteint; l'association ainsi formée existe en vue des besoins non plus quotidiens, mais intermittents ¹. Le village (κώμη), c'est donc la communauté temporaire de travail, qui garde dans son intérieur les familles et les γένη et le même type de gouvernement; les pères de famille sont de vrais rois (βασιλεῖς) pour leur société domestique; le plus fort est reconnu roi de tous les rois des villages (βασιλεύτερος), mais il est *primer inter pares*, sauf dans des circonstances spéciales, comme la guerre ².

1) *Polit.* A, 2, 1252 b, 15-16.

2) De même que par la coopération des familles naissent les βασιλεύτεροι (Voir G. GLOTZ, *La solidarité de la famille*, Paris 1904, Ed. Fontemoing, p. 12) ainsi par la coopération de plusieurs villages naît le roi de toute la région, comme Agamemnon qui fut roi de la région d'Argos. Il est «roi des rois» (βασιλεύτατος) (*Iliade*, IX 69) et règne sur tous les γέροντες ou βασιλῆες (*Iliade*, I, 278-281, IX, 97-98, IX, 38.). Alcinoos règne sur tous les Phéaciens et le δῆμος l'écoute comme un dieu (*Odysée* VII, 10-11; VI, 197; IX, 2; XI 346, 355); voir GLOTZ, *La solidarité de la famille*, Vol. I, p. 12). Il y a toute une hiérarchie des rois qui nous rappelle un peu la féodalité. On trouve encore dans les villages et après la naissance même de l'Etat l'organisation des γένη, des phratries et des tribus.

L'armée homérique se compose de familles, de phratries, de tribus armées. Nestor dit à Agamemnon : «Partage nos hommes en tribus (κατὰ φύλα), et en phratries (κατὰ φρήτρας), pour que la phratrie prête main-forte aux phratries et la tribu aux tribus» (*Iliade*, II, 840, XVII, 220). L'accord entre les institutions patriarcales et les intérêts de l'Etat dépendait des nécessités du moment. Les deux régimes opposés se combattaient et la lutte entre le pouvoir politique, qui était né des besoins et le pouvoir des γένη dure

Nous ne trouvons pas encore dans le village le pouvoir politique permanent de la cité; cependant ces organisations temporaires, comme aussi le cumul des emplois existant dans la famille, la terre qui manque aux fils cadets, en les obligeant à s'expatrier (colonisation), l'échange entre les familles du village, chose instantanée dans la première association¹ c'est-à-dire dans la famille, tous ces intérêts privés et les motifs variés qui s'unissent contre les intérêts de la collectivité et désorganisent le γένος, sont les germes de la rupture des communautés familiales et font du village le stade intermédiaire conduisant à la structure sociale suivante, la cité.

3. L'Etat.

« Ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος, πόλις, ἡ πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς, ὥς ἔπος μὲν εἰπεῖν γινομένη οὖν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. Διὸ πᾶσα φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἔστιν. οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι, τῆς γενέσεως τελεσθεΐσης, ταύτην φάμεν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου, ἕππου, οἰκίας»².

La cité, l'Etat est la dernière étape dans l'évolution sociale. Elle apparaît quand les sociétés humaines ont atteint leur déve-

plusieurs siècles et se confond avec la lutte entre le roi et l'aristocratie (FUSTEL DE COULANGES, op. cit. p. 151).

Les rois des temps héroïques n'ont pas le droit de vie et de mort sur leurs sujets, sauf dans des cas exceptionnels comme pendant la guerre; ils perdent toute leur puissance et ils sont égaux aux autres βασιλῆες.

Hésiode ne connaît plus de roi suprême (*Théogonia*, 81 - 90). Aristote, dans la *Politique*, parle de la diminution graduelle du pouvoir royal, qui ne se maintient que pendant la guerre. En temps de paix, le roi n'a d'autre fonction que celle des sacrifices (*Politique*, 14, 1285 b, 13-19). Il invoque aussi Homère comme source, pour les temps anciens, en disant que les rois de Sparte ont les mêmes droits que ceux qu'Homère attribue à Agamemnon. Celui-ci, dans les délibérations se laisse patiemment insulter, mais quand on marche à l'ennemi, son pouvoir s'étend jusqu'au droit de vie et de mort et il peut s'écrier: «Celui qui déserte le combat aura beau fuir les chiens et les vautours, près de moi, il trouvera la mort» (*Politique*, 14, 1285 a, 10-14).

1) *Polit.* A, 9, 1257 a, 19-25.

2) *Polit.* A, 2, 1252 b, 27-34.

loppement complet. C'est pour cela que l'on peut dire que l'Etat est un fait naturel, comme les premières sociétés, mais avec cette différence que la cité est la fin et la nature de ces sociétés, parce que dans la téléologie aristotélicienne, la nature d'un être est identique à sa fin, en ce sens que c'est seulement lorsqu'un être a terminé son évolution que l'on peut distinguer ses propriétés, et établir sa nature, τῆς γενέσεως τελεσθείσης. Il en est de même pour la nature de la société; on ne peut pas en juger par la famille indépendante ni par le γένος ou par les villages.

L'homme donc, comme animal social, ne peut pas rester hors de l'évolution politique de l'Etat. Outre la voix qui lui est commune avec les animaux et qui lui sert à manifester l'agréable et l'ennuyeux, il possède encore la parole pour exprimer le nuisible et l'utile, le juste et l'injuste. Ces deux sentiments du juste et de l'injuste créent la famille et l'Etat¹. L'idée de la justice ne peut se réaliser que dans un Etat. Les familles, entre elles, ne respectent rien, c'est seulement dans l'intérieur d'une famille, que l'on peut parler de justice. Dans un Etat, au contraire, avec ses lois et ses juges, avec son organisation politique, la justice peut s'épanouir et être appliquée: «ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ'ἔστι τὸ κοινῇ συμφέρον»².

Le bien en politique, c'est la justice, en d'autres termes, l'utilité générale; elle est la base de la société politique et constitue son principe d'ordre³.

Si nous voulons examiner le caractère fondamental de l'Etat, nous constatons que c'est sans doute son unité⁴. Sur ce point, Aristote est d'accord avec Platon. Tous deux croient à l'uni-

1) *Polit.* A, 2, 1253 a, 8-18 «Οὐδὲν γὰρ ὡς φάμεν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ. λόγον μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων. ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις ὑπάρχει(...) ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τὸ δηλοῦν ἐπὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν. ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον. Τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησὶν ἔχειν, ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν».

2) *Polit.*, 12, 1282 b, 16-18.

3) *Polit.* A, 2, 1253 a, 37-38 «Ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν. ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν. ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις».

4) *Polit.* B, 5, 1263 b, 31-32. «δεῖν μὲν εἶναι πῶς μίαν καὶ τὴν οἰκίαν καὶ τὴν πόλιν, ἀλλ' οὐ πάντως».

fication de l'Etat, mais Platon, sans méconnaître la vocation individuelle et la différenciation des fonctions, y parvient par la communauté des femmes, des enfants et des biens. Aristote, au contraire, insiste sur la diversité des éléments qui constituent la cité sous l'autorité du pouvoir politique et des lois.

La famille, la société primitive, avec sa vie indépendante, n'a rien de commun avec la famille intégrée dans l'Etat. L'homme, dans la cité, n'appartient pas, mais il est une chose de l'Etat¹.

Plus encore que la communauté topographique qui est indispensable², ce qui fait l'unité de la cité et sa solidarité, c'est la différenciation des occupations et des professions. Si l'unité de la cité est trop poussée, comme le veut Socrate, cela risque d'annihiler l'Etat. Celui-ci serait semblable à la famille et à l'individu même. Mais la cité consiste non seulement en des individus nombreux, mais en des individus spécifiquement différents. Les éléments qui la forment ne sont point semblables³.

La société politique est une société de villages (κοινωνία χωμῶν), mais différenciée par la division du travail. C'est en ce point que la cité diffère de la nation⁴. Cette dernière se compose d'une juxtaposition d'éléments identiques. C'est l'agrégat, la réunion de familles, mais sans institutions fixes, sans rapports déterminés et constants qui les tiennent politiquement liés les uns aux autres. Ἔθνος est le germe de πόλις; cet agrégat est chronologiquement le premier fait. La constitution politique, la société civile vient après, organisée avec toutes les lois nécessaires à son harmonie et à son existence. L'Etat n'est pas une alliance militaire, qui vaut toujours par le nombre de ses membres identiques, mais une unité faite de parties différentes⁵.

1) *Polit.* E, I, 1337 a, 27-31 «Οὐδὲ χρὴ νομίζειν αὐτὸν αὐτοῦ τινα εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως. μῦριον γὰρ ἕκαστος τῆς πόλεως. ἡ δ' ἐπιμέλεια πέφυκεν ἐκάστου μορίου βλέπειν πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ἐπιμέλειαν».

2) *Polit.* B, I, 1260 b, 41-46, 1261 a, 1. «Καὶ πρῶτον ἀνάγκη τοῦ τόπου κοινωνεῖν. ὁ μὲν γὰρ τόπος εἰς ὃ τῆς μιᾶς πόλεως, οἱ δὲ πολῖται κοινωνοὶ τῆς μιᾶς πόλεως».

3) *Polit.* B, 2, 1261 a, 22-24 «Οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἶδει διαφερόντων· οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων».

4) *Polit.* B, 2, 1261a, 27-29.

5) *Ibid.* 18-25.

Ce qui crée alors vraiment une cité, c'est la formation des diverses professions, c'est-à-dire la solidarité économique, la solidarité topographique et les magistratures. Ces dernières sont indispensables à un Etat, parce qu'un chef ne suffit pas¹: Après avoir nommé les différentes magistratures² et leurs attributions, Aristote énumère les parties essentielles dont l'Etat se compose³ et il montre la nécessité et la pluralité des organes économiques et politiques. Pour les fonctions politiques, le salut de l'Etat, c'est la réciprocité dans l'égalité⁴. Elle est le rapport nécessaire entre individus égaux entre eux et libres⁵: Si tous ne peuvent être au pouvoir à la fois, ils doivent tous y passer alternativement et obtenir la continuité. Dans les professions, au contraire, la fixité vaut beaucoup plus que l'alternance. Aristote constate les avantages de la division du travail et l'intérêt de l'Etat, quand le travail s'appuie sur les aptitudes de chacun⁶. Cette spécialisation des habitants donne à la cité une tout autre répartition de la population, parce que les artisans s'installent autour du marché quand le commerce s'épanouit, et les paysans viennent là pour échanger leurs produits⁷.

1) *Polit.* Θ, 8, 1321 b, 6-8. «Τῶν μὲν γὰρ ἀναγκαίων ἀρχῶν χωρὶς ἀδύνατον εἶναι τὴν πόλιν, τὴν δὲ πρὸς εὐταξίαν καὶ κόσμον ἀδύνατον οἰκεῖσθαι καλῶς».

2) *Ibid.* 15 sv.

3) *Ibid.* Ζ, 4, 1291a, 1-7 et 33-40 «γεωργοί (...) βάναισον (...) ἀγοραῖον (...) θητικόν (...) τὸ γένος τὸ προσπολεμῆσον (...) τὸ ταῖς οὐσίαις λειτουργοῦν. ὃ καλοῦμεν εὐπόρους (...) τὸ περὶ τὰς ἀρχὰς λειτουργοῦν (...) τὸ βουλευόμενον καὶ κρινοῦν τὸ δίκαιον τοῖς ἀμφοτεροῖσι (...)».

4) *Polit.* Β, 2, 1261 a, 30.

5) *Polit.* Β, 2, 1261a, 31-32. «Διόπερ τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονθὸς σώζει τὰς πόλεις (...) ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς ἐλευθέροις καὶ ἴσοις ἀνάγκη τοῦτ' εἶναι».

6) *Ibid.* 32-b2. «Ἄμα γὰρ οὐχ οἷόν τε πάντας ἄρχειν, ἀλλ' ἢ κατ' ἐνιαυτὸν ἢ κατὰ τιν' ἄλλην τάξιν ἢ χρόνον. Καὶ συμβαίνει δὴ τὸν τρόπον τοῦτον, ὥστε πάντας ἄρχειν, ὥσπερ ἂν εἰ μετέβαλλον οἱ σκυτεῖς καὶ οἱ τέκτονες, καὶ μὴ οἱ αὐτοὶ ἀεὶ σκυτοτόμοι καὶ τέκτονες ᾗσαν. Ἐπεὶ δὲ βέλτιον οὕτως ἔχειν καὶ τὰ περὶ τὴν κοινωνίαν τὴν πολιτικὴν δῆλον, ὥς τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ βέλτιον ἄρχειν, εἰ δυνατόν. Ἐν οἷς δὲ μὴ δυνατόν διὰ τὴν φύσιν ἴσους εἶναι πάντας, ἄμχ δὲ καὶ δίκαιον, εἴ τ' ἀγαθόν, εἴτε φαῖλον τὸ ἄρχειν, πάντας αὐτοῦ μετέχειν».

7) Au début, la cité était formée par le besoin de défense contre les peuples voisins. Ἡ πόλις constituait la citadelle où le roi résidait, toujours si-

Aristote accepte l'échange direct, mais il rejette le commerce et la classe des commerçants, comme intermédiaire entre le producteur et le consommateur. Il déteste le commerce, exprimant ainsi les sentiments de son époque ¹. Il refuse aux artisans les droits de citoyen; la cité idéale, *βελτίστη πόλις*, n'admettra jamais l'artisan parmi les citoyens ².

tuée sur une colline entourée de murs. Le peuple s'y réfugiait en cas d'attaque. Les anciennes villes du temps des Crétois et des Achéens (Mycènes) jusqu'à Athènes sont construites de cette façon. Le roi de la nation exerce les fonctions militaires, administratives et religieuses.

Plus tard, pendant la période des villages, des échanges durent être établis entre les différentes bourgades. La distance et la difficulté de l'échange direct ont imposé l'invention de la monnaie et la création de la classe des commerçants qui n'ont pas d'autre métier. Les villageois viennent au pied de l'Acropole pour échanger leurs produits contre ceux qui leur manquent. Ainsi se crée l' *ἀγορά*, le marché, centre et coeur de la vraie cité. Peu à peu, dans ce centre, se transportent tous les services d'administration, les tribunaux et tous les établissements utiles à la vie publique. Les trois fonctions militaire, administrative, religieuse se développent. Le chef de naguère, le souverain actuel, a besoin des magistrats qui siègent dans la ville. Les artisans viennent tour à tour s'installer près de l' *ἀγορά*.

Ce sont des gens qui n'ont pas de propriétés agricoles. D'ailleurs ils ne s'intéressent pas à l'agriculture. Chacun a besoin de l'autre et c'est cette classe qui va contribuer, avec les commerçants, à l'épanouissement économique de l'Etat. Si l'on considère les anciennes villes grecques (G. GLOTZ, «*La civilisation égéenne*»; p. 162 et 165, éd «*La renaissance du livre*», Paris 1923) on constate cette différence entre le centre urbain, qui est beaucoup plus peuplé, et le reste du pays. Les sites qui ont fait l'objet de fouilles présentent presque toujours, autour d'un marché ou d'un petit palais, des agglomérations serrées de maisons, de rues qui se croisent, des chaussées avec des trottoirs.

Les paysans viennent acquérir des produits qu'ils ne possèdent pas et les artisans trouvent facilement de la clientèle. «C'est là que nous surprenons en plein travail le monde des artisans. Une huilerie avec ses cuves à épuration. Un établi pour un menuisier(...). L'impression est tellement vive qu'au moment des fouilles, à l'aspect des sites qu'ils exhumaient, les ouvriers l'appellent *μηχανική πόλις*, la ville industrielle (G. GLOTZ, *Ibid.*, p. 166).

Le centre urbain et la campagne qui (*χώρα*) l'entoure constituent le même Etat (*Polit.*, 8, 1321 b, 18-19 et 27-29), mais c'est le premier qui est le coeur de l'Etat. Les conditions géographiques et politiques vont de pair.

1) *Polit.* Γ, 5, 1278 a, 25-26 «*ἐν Θήβαις δὲ νόμος ἦν τὸν δέκκ' ἐτῶν μὴ ἀπασχημένον τῆς ἀγορᾶς μὴ μετέχειν ἀρχῆς*».

2) *Ibid.* 8.

Cette exclusion empêche que la cité ne soit très étendue, en sorte que les citoyens se connaîtront entre eux ¹. Des relations d'amitié entre les citoyens sont une condition nécessaire pour le bonheur et le bon fonctionnement de l'Etat. La répartition des fonctions, selon le mérite et la justice, ne peut se faire de façon satisfaisante, que si les magistrats connaissent les citoyens. Ils peuvent ainsi les juger et les citoyens peuvent se connaître mutuellement: ἀναγκαῖον γνωρίζειν ἀλλήλους ποῖοι τινὲς εἰσιν τοὺς πολίτας ².

Pour que ces conditions soient réalisées, l'Etat ne doit être ni très étendu, ni surpeuplé.

S'il est trop étendu, il ne peut pas surveiller tous ses ressortissants; s'il est surpeuplé, il sera facile aux étrangers de s'infiltrer et aux domiciliés (métèques) de tromper la cité et de participer aux fonctions publiques. Dans ces cas l'Etat ne pourrait satisfaire les besoins des citoyens et il serait obligé d'importer des produits de l'étranger, ce qui, d'une part, impose l'intermédiaire des commerçants et d'autre part supprime l'indépendance économique de l'Etat parce que l'autarcie devient impossible ³.

Le territoire le plus favorable pour constituer un Etat est donc celui qui lui assure la plus grande indépendance économique grâce à sa fertilité, τὸ γὰρ πάντα ὑπάρχειν καὶ δεῖσθαι μηδενός, αὐτάρκες ⁴. L'étendue du territoire et la densité de la population doivent être telles que tous les citoyens puissent vivre la condition d'hommes libres et de goûts modestes ⁵.

C'est pour cela, par exemple, que l'on ne peut pas dire qu'en entourant le Péloponèse d'un rempart, on constituerait un Etat et qu'il y a des villes, comme Babylone, qui donnent l'impression

1) *Polit.* Δ, 4, 1326 a, 36-37 «ἀλλ' ἔστι τι καὶ πόλεσι μεγέθους μέτρον, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων πάντων».

2) *Polit.* Δ, 4, 1326 b, 16-17.

3) *Polit.* A, 2, 1252 b, 28-29 et 5, 1326 b, 26-28. «ἡ δὲ πάσης ἔχουσα πέρας αὐταρκείας περὶ μὲν γὰρ ποίαν τινὰ (χώραν) δῆλον ὅτι τὴν αὐταρκεστάτην τις ἂν ἐπαινέσειε».

4) *Polit.* Δ, 5, 1326 b, 29. 30.

5) *Polit.* Δ, 5, 1326 b, 31-32.

d'une nation plus que d'une cité¹. «Parmi les devoirs de l'homme politique, il y a celui qui consiste à savoir quelle est la juste grandeur et l'importance de la population de l'Etat. Il doit aussi savoir, s'il y a lieu, constituer un ou plusieurs Etats dans la nation².

Un autre élément qui permet de considérer un territoire comme «convenable» est qu'il puisse être facilement surveillé et défendu. D'autre part, au point de vue géographique, la situation de la cité doit être choisie de façon que tous les transports des denrées, des bois et de tous les produits du pays soient facilités³. La situation est la plus favorable, lorsque la ville est un peu éloignée de la mer et qu'il y a un port à proximité (comme le Pirée par rapport à Athènes)⁴. Grâce à cette situation, la ville profitera de toutes ces communications, si elles lui sont utiles.

Quant aux forces navales, elles doivent être proportionnées au développement de la cité. L'équipage des navires ne sera pas nécessairement composé de citoyens. Seuls les guerriers qui montent les flottes et les commandent seront des citoyens.

Toutefois tous ces éléments, indispensables à l'existence de la cité, la possession du sol, les subsistances, les arts, les armes (laboureurs, artisans, guerriers), les relations directes entre producteur et consommateur, les liens réciproques entre les membres de la cité, la division du travail, ne peuvent constituer un Etat heureux, si la population n'a pas acquis l'unité nécessaire, si les familles et les villages—éléments indispensables à l'édification de la cité—ne sont pas mêlés dans toutes les manifestations de la vie. L'affection, la fusion des coeurs, l'amitié est la base de la vie en commun: 'Η γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φίλια⁵.

Cette vie solidaire se resserre aussi grâce au culte commun, élément qu'Aristote énumère en cinquième lieu, puis, se corrigeant,

1) *Ibid.* Γ, 3, 1276 a, 26-29.

2) *Ibid.* 32-34. «ἀπερί γὰρ μεγέθους τῆς πόλεως τότε ποσὸν καὶ πότερον ἐν ἡ πλείωσι συμφέρει, δεῖ μὴ λαυθάνειν τὸν πολιτικόν».

3) *Polit.* Δ, 6, 1327a, 18-20.

4) *Ibid.* 32-34 «Ἐπειδὴ καὶ νῦν ὁρῶμεν πολλὰς ὑπάρχοντα καὶ χώραις καὶ πόλεσιν ἐπίνεια καὶ λιμένας εὐφύως κείμενα πρὸς τὴν πόλιν, ὥστε μὴ τε τὸ αὐτὸ νέμειν ἄστυ».

5) *Polit.* Γ, 9, 1280 b, 38-39.

met au premier rang ¹; on sait quelle importance les Grecs donnaient aux cérémonies religieuses lors de la fondation d'une nouvelle cité ². La célébration des fêtes communes constituait un des liens les plus importants entre les citoyens.

L'Etat idéal doit aussi maintenir les repas publics communs (habitude très ancienne selon le témoignage d'Aristote et qui était maintenue à Sparte) à condition que tous les citoyens y participent et qu'il soit possible, à chacun, de payer sa part de frais sans priver sa famille du nécessaire ³.

Tous ces éléments et conditions préalables ont comme seul but l'acquisition du bonheur, but suprême de l'Etat réalisé dans la paix ⁴. La cité n'est ni la communauté du lieu habité, ni la communauté de défense, ni la communauté d'échange. Toutes ces conditions sont nécessaires pour qu'il y ait cité et là où elles ne sont pas réunies, la cité ne peut se constituer. Elle est une association entre foyers et familles en vue d'une existence qui soit heureuse et qui se suffise complètement. Ce but est hors de portée sans l'unité du lieu, sans les mariages. C'est pourquoi, dans les cités, il s'établit des cercles de parenté, des phratries, des sacrifices publics, des divertissements en commun. Toutes ces institutions sont l'oeuvre de l'amitié, qui est le principe de la vie collective et elles contribuent au bonheur ⁵.

1) *Polit.* Δ, 8, 1328 b, 11-15 et Δ, 9, 1328 b, 29-30 «ὅπο γὰρ τῶν πολιτῶν πρέπει τιμᾶσθαι τοὺς Θεοὺς».

2) FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, p. 155 sv. 18e éd. Paris, 1903, librairie Hachette.

3) *Polit.* Δ, 10, 1329 b, 5-8 «Ἀρχαία δ' εἰκεν καὶ τῶν συσσιτίων ἡ τάξις, τὰ μὲν περὶ Κρήτην γινόμενα περὶ τὴν Μίνω βασιλείαν, τὰ δὲ περὶ τὴν Ἰταλίαν πολλῶ παλαιότερα τούτων».

4) Voir chap. I, sur le but de l'Education, selon ARISTOTE.

5) *Polit.* Γ, 9, 1280 b, 29-40 «Φανερόν τοίνυν, ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου καὶ τοῦ μὴ κοινωνεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν, ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἔσται πόλις, οὐ μὲν, οὐδ' ὑπαρχόντων τούτων ἀπάντων, ἤδη πόλις, ἀλλ' ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκειος. Οὐκ ἔσται μέντοι τοῦτο μὴ τὸν αὐτὸν καὶ ἓνα κατοικοῦντων τόπον καὶ χρωμένω ἐπιγαμίας. διὸ κηδεῖται τ' ἐγένοντο κατὰ τὰς πόλεις καὶ φρατρίας καὶ θυσαίαι καὶ διαγωγὰι τοῦ συζῆν. τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον· ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. Τέλος μὲν οὖν τῆς πόλεως τὸ εὖ ζῆν, ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν».

Aristote a développé une théorie devenue fameuse sur l'amitié, qui occupe une partie importante des trois éthiques. 1) *Eth. de Nic.* VIII et IX - 2) *Eth. d'Eud.* VII, 1-12 - 3) *Gr. Mor.* II, 13-19). Par cette théorie il fonde la forme sociale de l'existence de l'homme sur son essence même et il donne le nom de l'amitié à toutes les formes de relations humaines, pacifiques entre égaux et semblables, à toute relation qui se développe dans la cité; *φιλία* a pour lui, un sens très large¹; il est en quelque sorte le synonyme de la sociabilité qui implique la réciprocité. C'est la cause pour laquelle il n'existe de l'amitié qu'entre êtres vivants. L'homme est par nature ami de l'homme² et c'est cette amitié naturelle qui est à l'origine des sociétés. Une inclination instinctive, une familiarité lie l'être à un autre être, c'est elle qui maintient les cités: «l'amitié semble encore être le bien des cités et elle doit attirer le soin des législateurs, davantage même que la justice»³. La concorde ressemble en quelque sorte à l'amitié et si les citoyens pratiquent entre eux l'amitié, ils n'ont pas besoin de la justice; au contraire, en pratiquant celle-ci, ils ont toujours besoin de celle-là. L'amitié est donc quelque chose de nécessaire; elle est belle et admirable; ses différentes formes (amitié du type familial, entre époux, entre parents et enfants, entre enfants, amitié sociale, etc.) sont soumises,—selon le principe de sa psychologie où «l'étude de chaque fonction est orientée vers l'étude de la fonction supérieure»⁴—à l'amitié la plus parfaite, qui est l'amitié selon la vertu⁵, privilégiée exclusif des bons.

L'amitié contribue donc au bonheur; puisque le bonheur est une activité, l'amitié aidera cette activité de façon qu'elle soit plus continue, donc plus parfaite⁶. D'ailleurs le prochain nous donne

1) *Eth. de Nic.* B, 7, 1108 a, 27-29.

2) *Eth. de Nic.* Θ, I, 1155 a, 21-22 «ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις ὡς οἰκεῖον ὡς ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον».

3) *Ibid.* 22-23.

4) E. BREHIER : *Histoire de la philosophie*, T. I. p. 233.

5) *Eth. de Nic.* Θ, 4, 1156 b, 7-8 «τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων».

6) A. VOELKE : *Le problème d'autrui dans la pensée aristotélicienne*, dans la *Revue de Théologie et de Philosophie* Lausanne, 1954, p. 262-282.

l'occasion de déployer et de pratiquer les vertus sociales, comme la bienfaisance et la justice¹. Enfin par le fait même que nous aimons les autres, nous exerçons une activité qui a, en elle-même, sa propre fin² et qui nous permet de réaliser pleinement notre être³. A ce point de vue il vaut mieux aimer qu'être aimé, car aimer est un plaisir actif et un bien, tandis qu'être aimé, c'est quelque chose de passif qui n'apporte aucune activité à celui qui est aimé⁴.

Les opinions d'Aristote sur la guerre.

Nous exposerons maintenant les conceptions d'Aristote sur la guerre, où se manifeste son humanité envers les ennemis et particulièrement sa préférence décidée pour la paix, enfin sa théorie de l'Etat pacifique, qui reflète les aspirations de son siècle. Ces opinions ont d'ailleurs leur répercussion sur la conception du but de l'éducation.

En principe, Platon a subordonné la guerre à la paix et à la concorde mutuelle⁵. Aristote s'inspirera de cette opinion et déclarera: le but de la guerre, c'est la paix⁶; d'autre part, Platon a construit un Etat de soldats, où la vie civique est un perpétuel apprentissage des armes⁷. Platon ne réprouve pas la guerre civile entre Grecs, mais en condamnant les pillages et la mise en esclavage⁸, il exprime l'opinion qu'il serait plus avantageux de tourner

1) *Eth. de Nic.* I, II, 1171 a, 23 sv. «οἷτε γὰρ δέονται ἐπικουρίας, οἳ τ' εὐ-
τυχούντες συμβίων καὶ οὗς εὖ ποιήσουσιν».

2) *Magna Moralia* II, 14, 1211 b, 27-33 «ἐγὼ δ' οἶον ἔστι μὲν ὧν τὸ αὐτὸ
τέλος τε καὶ ἐνέργεια, καὶ οὐκ ἄλλο τι παρὰ τὴν ἐνέργειαν τέλος».

3) Sur l'amitié égale à l'égoïsme s'étendant hors de soi et l'amitié s'identifiant à un vrai altruisme, voir les conceptions différentes de L. ROBIN
Aristote, P.U.F., Paris 1944, p. 243-244. W. D. ROSS, *Aristote*, Payot,
Paris 1930, p. 231 et VOELKE, op. CIT., p. 269.

4) *Ibid.* II, 1210, 7-10.

5) *Lois*, I, 628 «τό γε μὲν ἄριστον οὔτε πόλεμος οὔτε στάσις, ἀπευκτὸν δὲ τὸ
δεσθῆναι τούτων, εἰρήνη δὲ πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη».

6) *Polit.* Δ, 15, 1334 a, 14-15 «τέλος γάρ, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, εἰρήνη μὲν
πολέμου».

7) M. DEFOURNY, *Etudes sur la Politique, Aristote* p. 480.

8) PLATON, *République*, V, 470 C et V 469 B.

les forces nationales contre les barbares, à l'égard desquels il se montre assez dur ¹. Aristote attaque Platon sur ce point: «Quelques écrivains ont tort d'exiger qu'on soit féroce envers les inconnus. Il ne faut l'être avec personne et les grandes âmes ne sont intraitables qu'envers le crime» ². Il ne faut pas humilier le vaincu jusqu'à ce qu'il ait dans son âme le désir d'une revanche; la paix ne se restaure pas de cette façon. Le stagirite accuse les Crétois et les Lacédémoniens d'avoir un système d'éducation orienté vers la guerre. Il en est de même des Scythes, des Perses, des Thraces, des Celtes qui, par des lois, encouragent l'esprit belliqueux. Il se demande comment il est possible que le légistateur s'occupe d'un but qui n'est ni légitime, ni juste. Comparant la politique avec les sciences, il constate que jamais le médecin ou le pilote ne cherchent à persuader ou à contraindre, le premier les malades qu'il soigne, l'autre les matelots qu'il conduit. La raison de ce phénomène est, selon lui, que les hommes politiques confondent le despotisme avec la politique, tandis qu'ils exigent toujours l'équité pour eux-mêmes. Les tyrans ne se préoccupent nullement de rendre la justice aux autres ³.

On sait qu' Aristote accepte la distinction entre les hommes qui, par nature, sont libres et ceux qui, par nature, sont esclaves. C'est à l'égard de ces derniers seulement qu'il excuse le despotisme ⁴.

D'ailleurs, pour lui, le tumulte des batailles, la vie pleine d'agitation, ne sont que des obstacles à la vie spéculative et au bonheur des hommes ⁵. Le bonheur parfait consiste dans le loisir. Nous

1) *Répub.* II, 375 C «ἀλλὰ μέντοι δεῖ γε πρὸς μὲν τοὺς οἰκείους πρᾶγους εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους χαλεπούς».

2) *Polit.* Δ, 7, 1327b, 38-40 et 1328a, 8-10 «Οὐ κελῶς δ' ἔχει λέγειν χαλεπούς εἶναι πρὸς τοὺς ἀγνώτας· πρὸς οὐδένα γὰρ εἶναι χρή τοιοῦτον, οὐδ' εἰσὶν οἱ μεγάλοι ψυχοὶ τὴν φύσιν ἄγριοι, πλὴν τοὺς ἀδικοῦντας». et un peu plus haut «Ὅπερ γὰρ φασὶ τινὲς δεῖν ὑπάρχειν τοῖς φύλαξι, τὸ φιλητικούς μὲν εἶναι τῶν γνωρίμων, πρὸς δὲ τοὺς ἀγνώτας ἀγρίους».

3) *Polit.* Δ, 2, 1324b, 35-36 «αὐτοὶ μὲν γὰρ παρ' αὐτοῖς τὸ δικαίως ἄρχειν ζητοῦσι, πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους οὐδὲν μέλει τῶν δικαίων».

4) *Ibid.* 36-37 «ἄτοπον δέ, εἰ μὴ φύσει τὸ μὲν δεσποστόν ἐστι, τὸ δ' οὐ δεσποστόν».

5) *Eth. de Nic.* K, 7, 1177b 4-6 «δοκεῖ ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν καὶ πολεμοῦμεν ἵνα εἰρήνην ἄγωμεν».

ne nous privons de loisirs qu'en vue d'en obtenir et c'est pour vivre en paix que nous faisons la guerre.

L'activité, en général, ne consiste pas seulement dans nos rapports avec les autres et dans les raisonnements que nous fondons sur l'expérience, pour diriger les événements, mais aussi et même beaucoup plus dans les réflexions personnelles ¹. La vie, selon l'esprit (κατὰ νοῦν βίος) ² est celle qui donne le plus grand bonheur, parce que c'est l'esprit qui constitue essentiellement l'homme. Un Etat isolé ne serait pas nécessairement inactif; au contraire, par les relations mêmes qu'entretiennent les unes avec les autres, ses diverses parties, il peut être très actif et heureux ³. Ce qui montre surtout que les actions ne doivent pas nécessairement avoir un but extérieur, c'est l'activité divine; Dieu est parfaitement heureux et cela signifie qu'il agit. Mais on ne peut lui attribuer aucune action extérieure, ni aucune vertu particulière, telle que justice, courage, tempérance, générosité. Ce sont toutes des qualités qui déformerait son essence et sa substance. La seule action véritable de Dieu, c'est la contemplation, c'est-à-dire l'activité interne qui procure le plus grand bonheur ⁴.

Il en est de même de l'homme; l'homme peut être heureux tant que son activité ressemble à celle de Dieu; les animaux ne connaissent pas le bonheur, parce qu'ils n'y participent pas.

Revenant à la question de la guerre ⁵, il fait ressortir que celle-ci n'est justifiée que dans trois cas: Il faut s'exercer aux combats

1) *Polit.* Δ, 3, 1325 b, 19-20 «ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἔνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις».

2) *Eth. de Nic.* K, 8, 1178b 21-22.

3) *Polit.* Δ, 3, 1325 b, 23-28 «ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἀπρακτεῖν ἀναγκαῖον τὰς καθ' αὐτὰς πόλεις ἰδρυμένας καὶ ζῆν οὕτω προηρημέναις· ἐνδέχεται γὰρ κατὰ μέρη καὶ τοῦτο συμβαίνειν· πολλὰ γὰρ κοινωνοῦσι πρὸς ἄλληλα τοῖς μέρεσι τῆς πόλεως εἰσιν. Ὁμοίως δὲ τοῦτο ὑπάρχει καὶ καθ' ἑνὸς ὁποιοῦν τῶν ἀνθρώπων».

4) *Eth. de Nic.* K, 8, 1178b 28-29 «ὥστε ἡ τοῦ Θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη».

5) *Polit.* Δ, 14, 1333 b, 38, 1334a, 2 «τὴν τε τῶν πολεμικῶν ἀσκήσιν οὐ τούτου χάριν δεῖ μελετᾶν, ἵνα καταδουλώσωνται τοὺς ἀναξίους, ἀλλ' ἵνα πρῶτον μὲν αὐτοὶ μὴ δουλεύσωσιν ἑτέροις, ἔπειτα ὅπως ζητῶσι τὴν ἡγεμονίαν τῆς ὠφελείας ἕνεκα τῶν ἀρχομένων, ἀλλὰ μὴ πάντων δεσποτείας. τρίτον δὲ τὸ δεσπόζειν τῶν ἀξίων δουλεύειν».

non en vue de réduire en esclavage des peuples qui ne le méritent pas, mais pour ne pas être mis sous le joug soi-même; ensuite, la guerre pour conquérir le pouvoir n'est légitime que si elle sert l'intérêt des sujets; enfin, la guerre se justifie pour commander en maîtres aux hommes que la nature destine à l'esclavage.

Cependant lorsque la nation est en danger, la guerre défensive est légitime. Il faut de l'indépendance aux hommes libres, sinon la justice et la paix seront compromises, et les peuples favorisent par leur soumission ceux qui vivent de conquêtes et de proies. Un second cas dans lequel la guerre est justifiée, c'est lorsqu'on intervient dans les affaires intérieures d'un autre peuple pour rétablir la justice et la paix. Enfin la guerre est légitime quand elle vise à subjuguier des peuples barbares qui par nature sont des esclaves. Aristote croit, en principe, que les Grecs sont là, pour commander et les Barbares pour obéir¹. Entre Grecs, la guerre de conquête n'est pas juste, mais lorsqu'elle est dirigée contre une nation barbare elle devient, par là-même, une juste guerre. Sauf dans ces trois cas, il n'existe pas de juste guerre.

Le législateur ne doit pas perdre de vue que c'est toujours pour protéger la paix et la tranquillité publique qu'il fait ses lois. La guerre ne se fait qu'en vue de la paix; le travail ne s'accomplit qu'en vue du repos². Le législateur doit orienter ses travaux et ses institutions vers ce but pacifique³.

Chez Aristote, l'idéal de l'Etat pacifique correspond au désir de tous les hommes de son siècle. Nous allons rappeler quelques événements. La Grèce avait longtemps souffert; après les guerres médiques, Athènes étend son hégémonie, elle devient le centre culturel du monde grec, mais cette hégémonie est exercée aux dépens de la liberté des alliés. Après la guerre du Péloponèse, c'est Sparte qui sort victorieuse et va exercer l'hégémonie de la même façon qu'Athènes. Elle affrontera les mêmes difficultés, à savoir

1) *Polit.* Δ, 7, 1327b, 27-28.

2) *Polit.*, Δ, 14, 1333a, 35.

3) *Polit.*, Δ, 14, 1334a, 2-4 «δεῖ τὸν νομοθέτην μᾶλλον σπουδάζειν, ὅπως καὶ τὴν περὶ τὰ πολεμικά καὶ τὴν ἄλλην νομοθεσίαν τοῦ σχολάζειν ἕνεκεν τάξει καὶ τῆς εἰρήνης».

d'abord le Méde qui divise toujours les cités grecques et ensuite deux autres villes : Thèbes—nouvelle force—et Athènes. Il y a donc trois villes maintenant qui luttent les unes contre les autres. Après la bataille de Mantinée, c'est Philippe qui apparaît sur la scène hellénique, puis son successeur, Alexandre, qui va conduire les Grecs contre la Médie. Cependant le besoin de paix est incontestable dans les cités. A Athènes il se manifeste depuis la guerre du Péloponèse. Aristophane, dans ses comédies, s'exprime toujours contre les politiciens belliqueux et dans sa comédie *la Paix* il ne cesse de faire l'éloge de la paix. Eybule, au milieu du IV^e s. professe une politique selon laquelle Athènes doit limiter ses ambitions et s'appliquer à rechercher et maintenir la paix. Toutes les classes de la population sont d'accord. Les riches parce qu'ils font tous les frais de la guerre, les pauvres parce qu'ils ne bénéficient plus de distributions spéciales, les commerçants parce qu'ils ne gagnent rien.

Aristote, qui exprime les aspirations populaires, comprend bien que les deux ennemis de la Grèce sont la lutte des grandes villes pour l'hégémonie et la menace perse. Il veut unir tous les Grecs en fédération—chaque ville conservant son indépendance—avec la mission d'asservir l'Asie. Tel est, selon Defourny, l'idéal final d'Aristote ¹. Il veut constituer une société d'Etats, une fédération ayant pour but concret de faire la conquête des Barbares, lesquels—spécialement les Asiatiques—sont faits pour la servitude ².

Ross, dans son livre sur Aristote ³, écrit que celui-ci, bien qu'il ait vécu à la fin de l'âge d'or de la cité grecque et qu'il ait été en rapports intimes avec Philippe et Alexandre, considérait que la forme la plus élevée de la vie politique était non pas l'empire, mais la cité.

Il ne concevait ni un empire imposant sa civilisation à des peuples plus arriérés, ni une nation constituée en Etat. Même en laissant de côté l'empire macédonien, n'y avait-il pas en Grèce

1) *Op. cit.* p. 406.

2) *Polit.* Γ, 14, 1285 a, 19-22. «Διὰ γὰρ τὸ δουλικώτερον εἶναι τὰ ἔθνη φύσει οἱ μὲν βάρβαροι τῶν Ἑλλήνων, οἱ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν τῶν περὶ τὴν Εὐρώπην, ὑπομένουσι τὴν δεσποτικὴν ἀρχήν, οὐδὲν δυσχεραίνοντες».

3) ROSS : *Aristote*, trad. française, Payot, Paris 1930, p. 392.

d'intéressants développements politiques tels que les empires d'Athènes et de Sparte, et les ligues diverses d'Etats égaux? Cependant il n'en tient aucun compte. Il ne fait qu'une allusion aux conséquences heureuses qu'aurait entraînées une union des Etats grecs.

Ce que Ross signale ici, c'est une allusion au passage ci-dessous de la Politique d'Aristote: «On peut déjà s'en faire (sur les qualités naturelles des peuples) quelque idée, en jetant les yeux sur les cités les plus célèbres de la Grèce et sur les diverses nations (ἔθνη) qui se partagent la terre. Les peuples qui habitent les climats froids, les peuples d'Europe, sont en général pleins de courage; mais ils sont certainement inférieurs en intelligence et en industrie; et s'ils conservent leur liberté, ils sont incapables d'organisation politique et n'ont jamais pu conquérir leurs voisins.

En Asie au contraire, les peuples ont plus d'intelligence et d'aptitude pour les arts; mais ils manquent de courage et c'est pour cela qu'ils restent sous le joug et l'esclavage perpétuel.

Le clan des Grecs (γένος) qui topographiquement se situe entre eux réunit toutes les qualités des deux autres. Il possède à la fois l'intelligence et le courage. Il sait en même temps garder son indépendance, former de bonnes organisations politiques. Il est capable, s'il est réuni à un seul Etat, de conquérir l'univers»¹.

S'appuyant sur l'opinion qui est exprimée ici, comme aussi sur les conceptions d'Aristote relatives à l'esclavage et au droit de guerre, Defourny développe une théorie sur les idées d'Aristote en faveur d'une Société des Etats, d'une fédération panhellénique sous la présidence de Philippe pour conquérir l'Asie² dont nous ne donnons ci-dessous qu'un résumé très concis.

Aristote n'innove rien. Il adopte des théories qui circulaient à son époque et qui furent soutenues par Isocrate pendant toute sa vie. Aristote estime beaucoup Isocrate et il le cite plusieurs fois dans sa *Rhétorique*; au contraire, bien qu'il ait connu aussi Démos-

1) *Polit.* Δ, 7, 1327 b, 29-33 «Τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος, ὥσπερ μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους οὕτως ἀμφοῖν μετέχει· καὶ γὰρ ἐνθυμον καὶ διανοητικὸν ἐστὶ· διόπερ ἐλευθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων μιᾶς τυγχάνον πολιτείας».

2) *Op. cit.* p. 496 sv.

thène—ils sont du même âge—il le cite à peine. Il réfute toutefois dans sa *Politique*, les accusations que le grand orateur porte contre les Macédoniens qui n'étaient, selon lui, que des barbares¹. Il vécut d'ailleurs en Macédoine, et il resta toujours ami de Philippe et d'Alexandre. Il croit que Philippe, tout en respectant l'indépendance de chaque ville, pourrait les unir dans un vaste Etat fédéral et les conduire contre les Mèdes. Accusant Athènes et Sparte d'établir alternativement, selon leur régime, des démocraties ou des tyrannies², il estime qu'un seul homme (εἷς γὰρ ἀνὴρ συνεπέισθη μόνος)—Philippe—, a été capable d'instituer des classes moyennes pouvant assurer la μέση πολιτεία³, le juste milieu entre la démagogie et la tyrannie. Ainsi, aux trois stades de l'évolution des peuples, famille, village, Etat, Aristote en ajoute un quatrième: la fédération des Etats.

L'opinion de Defourny est vraisemblable si l'on se rend compte du lien qui existait depuis toujours entre Philippe, Alexandre et Aristote, et du fait que la *Politique* fut écrite, en partie au moins, pendant qu'Alexandre s'attachait à conquérir l'Asie.

B. Les idées d'Aristote sur la famille comme facteur de l'éducation.

1. Son rôle éducatif.

Après avoir examiné l'évolution sociale selon Aristote, nous pourrions étudier maintenant l'importance de la famille dans sa pédagogie, le rôle éducatif qu'il attribuait au facteur familial et ce qui le séparait de Platon.

Les opinions d'Aristote sur l'Etat et son rôle dans l'éducation ne constituent pas une nouveauté. Platon avait exposé ces opinions dans la *République* et dans les *Lois*. Pour Platon aussi, l'éducation est entièrement réglée par l'Etat, mais il s'agit d'une éducation pu-

1) 3e *Olynth.* 24 «Ἐπήκουε δ' ὁ ταύτην τὴν χώραν ἔχων αὐτοῖς βασιλεὺς, ὥσπερ ἐστὶ προσήκον βάρβαρον Ἕλλησι».

2) *Polit.*, H, 7, 1307b, 22-24 «Οἱ μὲν γὰρ Ἀθηναῖοι πανταχοῦ τὰς ὀλιγαρχίας, οἱ δὲ Λάκωνες τοὺς δῆμους κατέλυον».

3) *Polit.*, Z, 11, 1296a, 7 et 38-40.

4) *Ibid.*

blique, commune et adaptée à la forme du gouvernement. Et d'emblée il en tire comme conséquence la communauté des femmes et des enfants.

«Les femmes de nos guerriers seront communes à tous; aucune d'elles n'habitera avec aucun d'eux; les enfants aussi seront communs et le père ne connaîtra pas son fils, ni le fils son père »¹. Plus loin, il continue ses prescriptions relatives aux enfants: «Quant aux enfants, à mesure qu'ils naîtront, ils seront remis à un comité constitué pour eux, qui sera composé d'hommes ou de femmes ou de représentants des deux sexes²; (...) ces fonctionnaires porteront ensuite au bercail les enfants des citoyens d'élite et les remettront à des gouvernantes qui habiteront dans un quartier particulier de la ville. Pour les enfants des hommes inférieurs et pour ceux des autres qui seraient venus au monde avec quelque difformité, ils les cacheront comme il convient, dans un endroit secret et dérobé aux regards³ (...) ils s'occuperont aussi de la nourriture et conduiront les mères au bercail quand leur sein sera gonflé, employant toute leur adresse à ce qu'aucune ne reconnaisse son enfant; si les mères ne peuvent allaiter, ils amèneront d'autres femmes ayant du lait; et même pour celles qui le peuvent, ils auront soin que l'allaitement ne dure que le temps voulu; ils les déchargeront d'ailleurs des veilles et des autres soins sur des nourrices et des gouvernantes»⁴. Et, pour éviter les mariages entre filles et parents ou frères et soeurs, il dit: «Du jour où un guerrier sera uni à une femme, il traitera les enfants qui naîtront au sixième ou au septième mois après, les mâles de fils, les femelles de filles; ces enfants l'appelleront du nom de père; et leurs enfants seront ses petits-fils (...) par conséquent ils s'abstiendront entre eux de tout commerce sexuel»⁵.

Dans cette longue citation de la *République*, nous reconnais-

1) *Répub.*: 457 d «Τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων (φυλάκων) πάντων πᾶσας εἶναι κοινάς, ἰδίᾳ δὲ μηδενὶ μηδεμίαν συνοικεῖν καὶ τοὺς παῖδας οὖν κοινούς καὶ μήτε γονέα ἔκγονον εἰδέναι τὸν αὐτοῦ μήτε παῖδα γονέα».

2) *Ibid.* 460 c sv.

3) *Répub.* V, 460 c «καὶ ἐάν τι τῶν ἐτέρων ἀνάπηρον γίγνεται, ἐν ἀπορρήτῳ τε καὶ ἀδήλῳ κατακρύψουσιν ὥς πρέπει».

4) *Ibid.* d.

5) *Ibid.* 461 d. Emprunté à la trad. française de l'éd. «Belles Lettres»

sons le système de Platon sur la communauté des femmes et des enfants. C'est un système très logique dans lequel toutes les conséquences sont tirées rigoureusement des principes généraux, sans chercher à savoir s'ils sont bien applicables. La première de ces conséquences, c'est le libre commerce sexuel, la seconde, le système eugénique pour assurer une race forte. C'est pour cela que l'Etat doit régler les accouplements de façon que les faibles ne portent pas de fruit. D'autre part, les unions permanentes sont interdites parce qu'elles divisent l'Etat et rompent l'unité qui est une chose primordiale. Tout sera commun; les joies et les peines¹; tous les citoyens doivent avoir l'un pour l'autre des sentiments qu'aujourd'hui nous avons seulement pour nos proches. Les enfants appartiennent à tous et le respect et l'amour seront pour tout le monde. Ainsi seront bannies la discorde et la haine. Des mesures spéciales seront prises pour empêcher les mères de distinguer leurs enfants et de les aimer plus que les autres enfants. Ensuite chaque citoyen ne doit s'appliquer qu'à une seule fonction, celle pour laquelle il est né, afin que chaque particulier, s'acquittant de l'emploi qui lui convient, soit un, que par là l'Etat entier soit un, et qu'il n'y ait pas plusieurs citoyens dans un seul citoyen, ni plusieurs Etats dans un seul Etat².

Dans les *Lois*, écrites 40 ans plus tard, Platon maintient les mêmes principes comme l'idéal vers lequel on doit toujours tendre, mais en les atténuant il assure la primauté de la famille étroitement surveillée par l'Etat. « Ce serait une erreur de penser qu'il suffit de faire des lois sur les actions relatives à l'ordre public sans qu'il faille descendre, à moins de nécessité, jusque dans la famille; qu'on doit laisser à chacun la liberté de vivre à sa guise, dans son intérieur; qu'il n'est pas besoin que tout soit soumis à des règlements; et croire qu'en abandonnant ainsi les citoyens à eux-mêmes dans les actions privées, ils n'en seront pour cela pas moins exacts observateurs des lois en ce qui touche l'ordre public »³.

1) *Répub.* V, 462 b « Οὐκοῦν ἡ μὲν ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία ξυνδεῖ, ὅταν ὅ,τι μάλιστα πάντες οἱ πολῖται τῶν αὐτῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλομένων παραπλησίαις χαίρωσι καὶ λυπῶνται ».

2) *Répub.* IV, 423 d.

3) *Lois* VI, 780 a « Ὅστις δὴ διανοεῖται πόλεσιν ἀποφαίνεσθαι νόμους, πῇ τὰ δημόσια καὶ κοινὰ αὐτοὺς χρὴ ζῆν πράττοντας, τῶν δὲ ἰδίων ὅσων ἀνάγκη μηδὲ οἶεται

L'examen et la critique qu'a faits Aristote, ne peuvent être compris que si l'on a sous les yeux le texte même de Platon. C'est la raison pour laquelle nous avons donné ci-dessus un petit résumé de sa théorie sur la communauté des femmes et des enfants et cité de longs passages.

Aristote, s'accordant avec Platon sur les principes fondamentaux, repousse cependant les conséquences que ce dernier en tire. Esprit plus réaliste, il s'efforce toujours d'appliquer ses opinions à la réalité, il les adapte aux exigences du milieu. L'unification poussée trop loin risquerait d'annihiler la cité ¹, au lieu de l'unir, parce que la cité est multiple naturellement. L'unification est, pour Aristote, l'ennemie de l'unité; c'est comme si on voulait faire un accord, en répétant toujours les mêmes notes, ou le rythme d'un vers, en reproduisant le même pied ². Au contraire, la multiplicité des parties, l'interdépendance et la solidarité qui proviennent de la diversité donnent la vraie unité de l'Etat ³. Additionner des parties identiques, c'est réunir un troupeau; c'est en revenir au stade de la nation, composée de familles semblables. La cité implique, au contraire, la différenciation des parties.

D'un autre point de vue aussi, cette unité exagérée de l'association est inadmissible pour Aristote. Il n'estime pas que la communauté des femmes et des enfants fasse régner la concorde; au contraire, quand tout est commun, on ne peut pas éviter les sévices, les meurtres, les rixes et les injures ⁴. C'est seulement l'affection née dans les familles qui évite les disputes. D'ailleurs, on porte peu d'intérêt aux propriétés communes, prenant soin seulement de ce qui vous touche personnellement; pour le reste,

δεῖν, ἐξουσίαν δὲ ἐκάστοις εἶναι τὴν ἡμέραν ζῆν ὅπως ἂν ἐθέλῃ, καὶ μὴ πάντα διὰ τῆς τάξεως δεῖν γίγνεσθαι.....».

1) *Polit.* B, 2, 1261a, 16-18 «Καίτοι φανερόν ἐστιν, ὥς προτοῦσα καὶ γινομένη μία μᾶλλον οὐδὲ πόλις ἔσται».

2) *Polit.* B, 5, 1263 b, 34-35 «ὥσπερ ἂν εἴ τις τὴν συμφωνίαν ποιήσειεν ὁμοφωνίαν ἢ τὸν ρυθμὸν βάσιν μίαν».

3) *Polit.* B, 2, 1261 a, 22-24 «οὐ μόνον δ' ἐκ πλείονων ἀνθρώπων ἐστιν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἶδει διαφερόντων· οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων».

4) *Polit.* B, 4, 1262 a 24-27 «Ἐτι δὲ καὶ τὰς τοιαύτας δυσχερείας οὐ ράδιον εὐλαβηθῆναι τοῖς τούτων κατασκευάζουσι τὴν κοινωνίαν, οἷον οἰκίας καὶ φόνους... καὶ μάχας καὶ λοιδορίας».

on s'en remet volontiers aux soins d'autrui ¹. Si chaque citoyen doit s'intéresser à mille enfants de la cité, qui ne sont pas nés de lui, mais de tels ou tels parents, il est naturel que son intérêt ne soit pas très grand et qu'il se soucie très peu d'eux ². Lorsqu'un enfant réussit, chacun de ses parents dira: «c'est le mien»; pour un autre qui ne réussit pas, on dira, «d'après le chiffre de son inscription, c'est le mien ou celui de tel autre». Ainsi chaque membre de la cité, en parlant de n'importe quel enfant entre deux ou dix mille, peut dire «voilà mon enfant».

En comparant cette théorie avec la situation actuelle, où les noms de frère, de fils, de cousin, etc. sont attribués selon les liens de famille, de sang, d'amitié et d'alliance personnelle, Aristote conclut qu'il vaut beaucoup mieux être cousin à ce titre, que fils à la manière de Platon ³. D'après nous, Aristote montre ici un sens psychologique beaucoup plus profond et il est plus proche de la nature humaine. Il n'est pas possible, selon lui, de régler avec des formules logiques les relations humaines, particulièrement celles qui touchent le fond de l'être humain comme l'amour maternel, paternel ou filial. On ne peut pas ignorer les parents dans l'éducation des enfants. Il est certain que dans le régime de Platon, ainsi qu'il le déclare, l'éducation sera négligée, parce que chacun en rejettera le fardeau sur autrui.

La communauté des femmes va produire des effets tout opposés à ceux que Platon imagine; on ne pourra éviter non plus, quoi-

1) *Ibid.* B, 3, 1261 b, 34-35 «τῶν γὰρ ἰδίων μάλιστα φροντίζουσι, τῶν δὲ κοινῶν».

2) *Ibid.* 38-40 «Γίνονται δ' ἐκάστῳ χίλιοι τῶν πολιτῶν υἱοὶ καὶ οὗτοι οὐχ' ὡς ἐκάστου, ἀλλὰ τοῦ τυχόντος ὁ τυχὼν ὁμοίως ἐστὶν υἱός, ὥστε πάντες ὁμοίως ὀλιγῶρήσουσιν».

3) *Polit.* B, 3, 1262 a, 1-14 «Ἐτι οὕτως ἐκάστος ἐμὸς λέγει τὸν εὖ πράττοντα τῶν πολιτῶν ἢ κακῶς, ὁ πόστος τυγχάνει τὸν ἀριθμὸν, οἷον ἐμὸς ἢ τοῦ δεῖνος· τοῦτον τὸν τρόπον λέγων καθ' ἑκάστον τῶν χιλίων ἢ ὅσων ἢ πόλις ἐστὶ καὶ τοῦτο διστάζων· ἄδηλον γάρ, ὅσον συνέβη γενέσθαι τέκνον καὶ σωθῆναι γενόμενον. Καίτοι πρότερον οὕτω κρεῖττον τὸ ἐμὸν λέγειν ἑκάστον τὸ αὐτὸ μὲν προσαγορεύοντας δισχιλίῳ, καὶ μυρίῳ, ἢ μᾶλλον ὡς νῦν ἐν ταῖς πόλεσι τὸν ἐμὸν λέγουσι· ὁ μὲν υἱὸν αὐτοῦ, ὁ δ' ἀδελφὸν αὐτοῦ προσαγορεύει τὸν αὐτόν, ὁ δ' ἀνεψιὸν ἢ κατ' ἄλλην τινὰ συγγένειαν ἢ πρὸς αἵματος ἢ κατ' οἰκισίγητα καὶ κηδεῖαν αὐτοῦ πρῶτον ἢ τῶν αὐτοῦ· πρὸς δὲ τούτοις ἕτερον φράτορα ἢ φυλῆτην· κρεῖττον γὰρ ἴδιον ἀνεψιὸν εἶναι ἢ τὸν τρόπον τοῦτον υἱόν».

que les laboureurs échangent leurs enfants avec ceux des guerriers, les amours criminelles, les meurtres et les outrages, αἰκίας, φόνους, ἔρωτας.

Pour Aristote le bien suprême de l'Etat, c'est l'union de ses membres provenant de l'amitié qu'ils ont entre eux; si les citoyens sont des amis, ils ne se révoltent pas; φιλίαν τε γὰρ οἴομεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν¹. Ce n'est pas l'unité et la communauté imposées par des lois qui vont créer l'union dans la cité—élément primordial pour Platon aussi—ni le sol commun, les magistratures ou les autres éléments que nous avons déjà cités plus haut et qu'Aristote juge nécessaires pour constituer une cité; c'est le lien psychique, le facteur affectif qui crée le vrai climat de la sympathie réciproque. Aristophane, dans son discours sur l'amour², dit que la passion, quand elle est violente, nous donne le désir de fondre notre existence dans celle de l'objet aimé et de former avec lui un seul être. Dans le cas de l'amour, dit Aristote, il faut que les deux individualités, ou du moins l'une d'entre elles disparaisse. Dans l'Etat, au contraire, quand cette unité totale sera créée, elle éteindra toute bienveillance réciproque; le fils ne pensera pas à son père, ni le père à son fils³. Comme la saveur de quelques gouttes de miel, termine Aristote, disparaît dans une vaste quantité d'eau, de même l'affection et la familiarité que font naître ces noms si doux, se perdent dans un Etat où il est inutile que le fils songe au père, le père au fils, les enfants à leurs frères⁴. Il y a deux mobiles de sollicitude et d'amour pour l'homme; la propriété et l'affection, et dans la cité de Platon il n'y a place ni pour l'un, ni pour l'autre, conclut-il.

1) *Polit.* B, 4, 1262b, 7-8.

2) Dans le *Banquet* de PLATON, chap. XIV.

3) *Polit.* B, 4, 1262 b, 14-22 «Ἐνταῦθα (ἐν τῷ ἔρωτι) μὲν οὖν ἀνάγκη, ἀμφοτέρους ἐφθάρθαι ἢ τὸν ἕνα· ἐν δὲ τῇ πόλει τὴν φιλίαν ὕδαρῃ γίνεσθαι διὰ τὴν κοινωνίαν τὴν τοιαύτην.... "Ὡσπερ γὰρ μικρὸν γλυκὺ εἰς πολὺ ὕδωρ μίχθην ἀναίσθητον ποιεῖ τὴν κρᾶσιν, οὕτω συμβαίνει καὶ τὴν οἰκειότητα τὴν πρὸς ἀλλήλους τὴν ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τούτων, διαφροντίζειν ἥκιστα ἀναγκαῖον ὃν ἐν τῇ πολιτείᾳ τῇ τοιαύτῃ ἢ πατέρα ὡς υἱόν, ἢ υἱὸν ὡς πατέρα, ἢ ὡς ἀδελφούς ἀλλήλων».

4) *Ibid.* «Δύο γὰρ ἐστίν, ἃ μάλιστα ποιεῖ κήδεσθαι τοὺς ἀνθρώπους καὶ φιλεῖν, τὸ τ' ἴδιον καὶ τὸ ἀγαπητόν».

D'autre part, l'éducation d'un enfant, surtout pendant les premières années, est une obligation très pénible qui exige un grand dévouement. Cette qualité, les parents la possèdent sans aucun effort. Aucun sacrifice n'est trop grand pour eux. Ils trouvent dans l'accomplissement même de cette tâche une joie profonde qui les satisfait, sans qu'ils aient à attendre la reconnaissance de leurs enfants. Quand nous aimons quelqu'un, ce sont ses manières, son comportement et son caractère qui nous attirent et nous lient peu à peu à la personne aimée. Mais ce n'est pas le cas avec les enfants. Les parents les aiment avant de connaître leur caractère et leurs qualités, avant même qu'ils soient nés, et quand ils viennent au monde, le foyer est éclairé par leur présence. «D'ailleurs l'amitié consiste, semble-t-il, à aimer plutôt qu'à être aimé. Les mères le prouvent bien, qui prennent leur plaisir à l'amour qu'elles donnent; quelques-unes ont beau mettre leurs enfants en nourrice; elles aiment avec pleine conscience de leur amour, sans chercher à être payées de retour par eux tant qu'ils ne peuvent le faire. Il semble qu'il leur suffise de voir leurs enfants heureux et leur tendresse n'est pas amoindrie du fait que leurs petits, dans leur état d'ignorance, ne peuvent leur rendre les sentiments qu'une mère est en droit d'attendre d'eux»¹.

La cause de cet amour réside dans le fait même de la création, de la paternité. C'est la nature qui a mis ces sentiments au coeur des parents pour assurer leur progéniture. On rencontre cet amour dans toutes les espèces vivantes (... εἶκει δὲ καὶ ἡ φύσις βούλεσθαι τὴν τῶν τέκνων αἰσθησιν ἐπιμελητικὴν παρασκευάζειν), si nous descendons dans l'échelle zoologique, ce souci ne dure que jusqu'à la mise au monde μέχρι τοῦ τεκεῖν. Plus haut dans l'échelle, par exemple pour les oiseaux, les soins se continuent jusqu'à l'adolescence· περὶ τὴν τελέωσιν. Enfin, dans les espèces supérieures, l'amour des parents continue après que les enfants sont devenus adultes πρὸς τελεωθέντα². Ce lien entre enfants et parents se maintient pendant toute leur vie et constitue le but de la première société solide, de la famille. C'est par ceux-ci que l'union

1) *Eth. de Nic.* ©, 9, 1159 a, 27-33.

2) *Περὶ Γενέσεως* III, ch. 2

des époux est préservée¹, σύνδεσμος τὰ τέκνα δοκεῖ εἶναι et les parents chérissent leurs enfants parce qu'ils sont issus d'eux-mêmes; ceux-ci chérissent leurs parents en tant qu'ils tiennent d'eux ce qu'ils sont. Or, les parents savent que les enfants viennent d'eux mieux que les enfants ne savent qu'ils doivent la vie à leurs parents; la liaison est plus étroite entre celui qui a donné la vie et celui qui l'a reçue, qu'entre celui qui l'a reçue et l'auteur de ses jours. Ce qui sort de nous tient de très près à notre substance, comme les dents, les cheveux et en général tout ce que nous possédons; mais l'être créé ne sent pas du tout qu'il appartient au créateur ou il le sent moins; il faut tenir aussi compte du temps; nous aimons instantanément ce qui est né de nous, tandis qu'il est nécessaire que les enfants, pour aimer leurs parents, aient atteint un certain âge et acquis de l'intelligence et de la sensibilité. On voit par là clairement pourquoi l'amour des mères pour leurs enfants est plus vif que celui des enfants pour leur mère»².

Pour autant que nous le sachions, il n'existe nulle part, chez les écrivains classiques, des pages plus belles sur la famille et le rôle désintéressé des parents à l'égard de leurs enfants, sur le zèle des mères qui offrent à leur progéniture les soins et les caresses les plus délicats pour leur assurer la vie, une évolution normale et le bonheur. Un facteur si important, si puissant qui s'offre sans rien demander, pourrait-il être méconnu pour l'éducation des enfants? Si la nature elle-même a créé des organes aussi merveilleux pour aider l'Etat dans son oeuvre éducative, comment pourrait-elle être dépassée? Un fonctionnaire étranger peut-il remplacer une mère? Les mères ont beaucoup souff-

1) *Eth. de Nic.* Θ, 14, 1162 a, 27-29.

2) *Eth. de Nic.* Θ, 14, 1161b, 16-27 «Καὶ ἡ συγγενικὴ δὲ φαίνεται πολυειδὴς εἶναι, ἡρτῆσθαι δὲ πᾶσα ἐκ τῆς πατρικῆς· οἱ γονεῖς μὲν γὰρ στέργουσιν τὰ τέκνα ὡς ἑαυτῶν τι ὄντα, τὰ δὲ τέκνα τοὺς γονεῖς ὡς ἀπ' ἐκείνων τι ὄντα· Μᾶλλον δ' ἴσασιν οἱ γονεῖς τὰ ἐξ αὐτῶν ἢ τὰ γεννηθέντα ὅτι ἐκ τούτων, καὶ μᾶλλον συμφερίωται τὸ ἀφ' οὗ τῷ γεννηθέντι ἢ, τὸ γενόμενον τῷ ποιήσαντι· τὸ γὰρ ἐξ αὐτοῦ οἰκεῖον τῷ ἀφ' οὗ, οἷον ὁδοὺς, θριξὶ ὅτιοῦν τῷ ἔχοντι, ἐκείνῳ δὲ οὐδὲν τὸ ἀφ' οὗ, ἢ ἦττον. Καὶ τῷ πλήθει δὲ τοῦ χρόνου· οἳ μὲν γὰρ εὐθύς γενόμενα στέργουσιν, τὰ δὲ προελθόντα τοῖς χρόνοις τοὺς γονεῖς, σύνεσιν ἢ αἰσθησιν λαβόντα. Ἐκ τούτων δὲ δῆλον καὶ δι' ἃ φιλοῦσιν μᾶλλον αἱ μητέρες».

fert pour donner la vie à leur enfant et par conséquent elles l'aiment davantage ¹. En supprimant les parents, comme le demande Platon, et en rendant la paternité incertaine, on détruit ce lien incomparable, le milieu le plus naturel, qui assure l'équilibre psychique du nouveau-né pour le remplacer par une situation fictive, fausse et nuisible. Nous voyons ainsi combien Aristote reste plus proche de nous, de nos conceptions actuelles sur la famille et l'éducation enfantine, combien son sens psychologique était plus affiné que celui de Platon.

On peut se demander comment Aristote concilie ces deux conceptions, celle selon laquelle l'Etat doit instituer pour tous les enfants une éducation commune, conforme à la forme du gouvernement, et celle qui attribue à la famille et aux parents le droit d'éduquer leurs enfants?

Aristote a donné la solution en soumettant la famille à l'Etat. C'est ce dernier qui choisit et règle le programme à appliquer, les moyens à employer et les méthodes convenables. Mais la famille sera son organe d'application parce que les parents connaissent leurs enfants mieux que quiconque. D'autre part, les enfants obéissent à leurs parents par amour et respect, sentiments qui sont inspirés par la nature ². Pour Aristote, les enfants naissent débiteurs et ne peuvent jamais faire pour leurs parents l'équivalent de ce qu'ils leur doivent, même s'ils sont obligés de les nourrir lorsqu'ils sont âgés; un accomplissement insuffisant de ce devoir serait une faute inadmissible ³. D'ailleurs, les Grecs

1) *Eth. de Nic.* I, 7, 1168 a, 21-26. «Ἐτι δὲ τὰ ἐπιπόνως γινόμενα πάντες μᾶλλον στέργουσι, οἷον καὶ τὰ χρήματα οἱ κτησάμενοι τῶν παραλαβόντων. δοκεῖ δὲ τὸ μὲν εὖ πάσχειν ἄπονον εἶναι, τὸ δ' εὖ ποιεῖν ἐργῶδες. Διὰ ταῦτα καὶ μητέρες φιλοτεκνότεραι· ἐπιπονώτερα γὰρ ἡ γέννησις καὶ μᾶλλον ἴσασιν ὅτι αὐτῶν».

2) *Eth. de Nic.* K, 10, 1180 b, 3-7 «Ὡσπερ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσι ἐνισχύει τὰ νόμιμα καὶ τὰ ἥθη, οὕτως καὶ ἐν οἰκίαις οἱ πατρικοὶ λόγοι καὶ τὰ ἥθη, καὶ ἔτι μᾶλλον διὰ τὴν συγγένειαν καὶ τὰς εὐεργεσίας· προϋπάρχουσι γὰρ στέργοντες καὶ εὐπειθεῖς φύσει».

3) *Eth. de Nic.* I, 2, 1165 a, 21-25 et 27-29 «δόξειε δ' ἂν τροφῆς μὲν γονεῦσι δεῖν μάλιστα ἑπαρκεῖν, ὥς ὀφείλοντας καὶ τοῖς αἰτίοις τοῦ εἶναι κάλλιον ὢν ἢ ἑαυτοῖς εἰς ταῦτ' ἑπαρκεῖν. καὶ τιμὴν δὲ γονεῦσι, καθ' ἅπερ Θεοῖς, οὐ πάσαν δέ... Καὶ παντὶ τῷ πρεσβυτέρῳ τιμὴν καθ' ἡλικίαν ὑπαναστάσει καὶ κατακλίσει καὶ τοῖς τοιούτοις».

s'étaient toujours distingués dès l'époque du γένος par l'amour filial et le respect de la vieillesse¹.

Les directives générales de l'Etat ne peuvent uniformément s'appliquer à tous les enfants, qui sont différents les uns des autres. Pour bien les mettre en pratique, il est d'ailleurs nécessaire d'avoir une connaissance des dispositions spéciales des sujets qui y sont soumis.

Aristote, en marquant la différence entre l'éducation commune et l'éducation individuelle, donne un exemple emprunté à la médecine: «En général, dit-il, on soulage les gens qui ont de la fièvre en leur prescrivant le repos et la diète. Toutefois, ce traitement peut ne pas convenir à tel ou tel individu et certainement le maître de pugilat ne soumet pas tous ses élèves au même genre de combat. L'éducation individuelle semble donc distinguer plus précisément ce qui convient dans chaque cas. Chacun y trouve davantage son propre profit. Un médecin, un professeur de gymnastique ou toute autre personne douée de connaissances générales, traitera mieux les cas particuliers quand elle saura ce qu'il faut à tous et à chacun»². Ainsi, ce sont les lois et l'Etat qui vont poser les principes généraux en matière d'éducation, mais la famille en fera l'application individuelle à chaque tempérament. Les pédagogues doivent connaître d'une part les règlements officiels, d'autre part le caractère de chaque enfant grâce à l'observation quotidienne. Seuls les parents peuvent avoir cette expérience, à condition de connaître et d'être soumis aux lois générales de l'Etat.

On ne peut pas donner à la famille et à l'individu toute liberté, parce que cela aurait comme conséquence l'anarchie. Aristote a sur ce point l'expérience de son temps. Il voit ce qu'est

1) G. GLOTZ *La solidarité de la famille*, pages 36 et 37.

2) *Eth. de Nic.* K, 10, 1180 b, 7-15 «Ἐτι δὲ καὶ διαφέρουσιν αἱ καθ' ἑκάστον παιδεῖται τῶν κοινῶν, ὥσπερ ἐπ' ἰατρικῆς· καθόλου μὲν γὰρ τῷ πυρέττοντι συμφέρει ἡσυχία καὶ ἀσιτία, τινὲς δ' ἴσως οὐ, ὅτε πυκτικὸς ἴσως οὐ πᾶσι τὴν αὐτὴν μάχην παρατίθῃσιν. Ἐξακριβοῦσθαι δὴ δόξειεν ἂν μᾶλλον τὸ καθ' ἑκάστον ἰδίας τῆς ἐπιμελείας γινομένης· μᾶλλον γὰρ τοῦ προσφόρου τυγχάνει ἕκαστος. Ἄλλ' ἐπιμεληθεῖη μὲν ἂν ἄριστα καθ' ἓν καὶ ἰατρὸς καὶ γυμναστὴς καὶ πᾶς ἄλλος ὁ τὸ καθόλου εἰδώς· οἳ τῶν τοιούτων...».

l'éducation athénienne vers la fin du IV^e siècle. Aristophane, comme nous l'avons dit précédemment ¹, parle de la différence qu'il y avait entre l'éducation nouvelle et l'éducation ancienne. Les enfants n'avaient pas le droit jadis de se plaindre d'aller à l'école: le gymnase et la palestres étaient pleins et les éphèbes étaient doués de force physique et, sur le plan moral, de pudeur.

«Maintenant, dit Aristophane, tout est changé. La jeunesse ne s'intéresse qu'à s'habiller avec élégance et à se montrer» ². Après tant d'années de guerre contre Sparte, Athènes a subi une grande décadence dans les domaines politique, économique et moral. Chaque citoyen s'est replié sur ses propres affaires. Il vise uniquement à gagner de l'argent et ne s'intéresse pas à la cité. Même dans l'armée, les hommes sont payés et remplacent les vrais citoyens ³. Le commerce est une des causes profondes de la crise morale. Il faut ajouter ici l'influence des sophistes. Sous cette influence, l'éducation tendit à perdre de vue de plus en plus le citoyen dans l'homme et à considérer la vie pratique comme une chose accessoire (διαγωγή).

Chacun élève ses enfants comme il veut ⁴. Les écoles ne sont pas publiques, elles ne sont pas à la charge de l'Etat, ni sous sa direction. Il n'y a que des écoles privées, sortes d'associations entre les familles d'un même quartier ⁵.

Contre ces tendances, Platon et Aristote luttent, voyant dans l'individualisme extrême le pire ennemi de l'éducation et de l'Etat en général. Pour eux il est tout de même préférable que l'éducation soit publique ⁶. Ce n'est que dans la ville des Lacédémoniens que l'Etat prend soin de l'éducation du citoyen ⁷. Platon se

1) Voir chap. I.

2) ARISTOPHANE, *Nuées*, 961 sv.

3) M.DEFOURNY, *op. cit.* p. 201.

4) *Polit.* E, 1, 1337 a, 24-25 et PLATON *début du Lachès*.

5) ARISTOPHANE, *Nuées*, 965.

6) *Polit.* E, 1337a, 1-4 «Ὅτι μὲν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσει· καὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ γινόμενον τοῦτο βλέπτει τὰς πολιτείας. Δεῖ γὰρ πρὸς ἐκάστην παιδεύεσθαι».

7) *Eth. de Nic.* K, 10, 1180 a, 24-26 «Ἐν μόνῃ δὲ τῶν Λακεδαιμονίων πόλει μετ' ὀλίγῃν ὁ νομοθέτης ἐπιμέλειαν δοκεῖ πεποιῆσθαι τροφῆς τε καὶ ἐπιτηδεύμάτων...».

fait l'apôtre des théories de Sparte. Il veut former l'homme pour qu'il soit capable de garder ou de gouverner la cité et, «comme en toutes choses, c'est le commencement qui est le plus important¹, le législateur doit s'emparer de la jeunesse le plus tôt possible et la soustraire à toute influence étrangère. Il faut appliquer l'empreinte de l'Etat sur la nature infantine.

Aristote, lui, se laisse instruire par l'expérience. Il a vu Sparte lors de sa défaite par les Thébains. Il n'a pas que des éloges sur les rapports étroits que Lycurgue a établis entre l'Etat et l'éducation, mais il critique vivement les défauts de l'éducation militaire des Spartiates. Il n'est pas d'accord sur le contenu et le but de cette éducation. L'Etat guerrier n'a pas sa préférence. Il lui oppose l'Etat pacifique et le bonheur des citoyens, que l'éducation de Lycurgue ne donne pas². Il voit, d'une part, le pouvoir de la famille de son temps, mais il croit d'autre part à la restauration de l'idéal de l'Etat, et il essaie de concilier les deux tendances. Pour la réalisation des mêmes principes, comme ceux de Platon, éducation commune, publique, conforme à la forme du gouvernement, il juge nécessaire le concours de la famille et il lui attribue un rôle très ample dans la réforme qu'il propose, comme nous l'avons déjà dit.

2. Hérité et âge prénatal.

Pour acquérir le bonheur et la vertu, l'homme a besoin de trois sortes de biens «τὰ ἐκτός, τὰ ἐν τῷ σώματι, τὰ ἐν τῇ ψυχῇ»³, les

1) *Répub.* II, 377 a, b «Οὐκοῦν οἶσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε καὶ νέφ και ἀπαλῶ ὀτωσύν; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται καὶ ἐνδύεται τύπος, ὃν ἂν τις βούληται ἐνημερῆσθαι ἐκάστῳ».

2) *Polit.* Δ, 14, 1333 b, 21-31 «Καίτοι δῆλον, ὡς ἐπειδὴ νῦν γ' οὐκέτι ὑπάρχει τοῖς Λάκῳσι τὸ ἄρχειν, οὐκ εὐδαίμονες, οὐδ' ὁ νομοθέτης ἀγαθός. Ἐπὶ δὲ τοῦτο γελοῖον, εἰ μένοντες ἐν τοῖς νόμοις αὐτοῦ, καὶ μηδενὸς ἐμποδίζοντος πρὸς τὸ χρῆσθαι τοῖς νόμοις, ἀποβεβλήκασι τὸ ζῆν καλῶς. Ταῦτα γὰρ μεγάλην ἔχει τὴν βλάβην».

3) *Polit.* Δ, 1, 1323 a, 24-27 «... τριῶν οὐσῶν μερίδων τῶν τε ἐκτός καὶ τῶν ἐν τῷ σώματι καὶ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ, πάντα ταῦτα ὑπάρχειν τοῖς μακαρίοις». et *Eth. de Nic A*, 7, 1098b, 12-15 «Νενημεμένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῇ καὶ τῶν μὲν ἐκτός λεγομένων, τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθὰ».

biens extérieurs, les biens du corps, les biens de l'âme. Par la réunion harmonieuse de ces trois sortes de biens, l'homme est heureux. Les biens extérieurs, c'est-à-dire les amitiés, les honneurs, la considération et surtout les ressources, peuvent être acquis quand l'Etat résout le problème de la propriété pour chaque citoyen (fortune convenable) et lorsque celui de la population est réglé. La fin de l'Etat est irréalisable en cas de surpeuplement. En ce qui concerne les biens du corps, Aristote, comme les Grecs en général ¹, croit à l'hérédité des caractères physiologiques et psychologiques. 'Εξ ἀγαθῶν ἀγαθόν ². La génération tend au semblable, sans pourtant exclure les exceptions. Le bien ne vient pas du mal. «C'est croire que des parents vertueux sont issus des fils vertueux, de même qu'un homme produit un homme et qu'un animal produit un animal; il est vrai que bien souvent la nature le veut sans le pouvoir ³. Aristote croit dans une certaine mesure aux lois de l'hérédité pour les biens de l'âme, mais l'épanouissement des vertus intellectuelles et morales relève pour lui, en premier lieu, de l'éducation.

La vertu, selon lui, est d'une part intellectuelle, d'autre part morale. La manifestation et le développement de la vertu intellectuelle provient en majeure partie de l'instruction et c'est pour cela qu'elle exige expérience et temps; la vertu morale vient des bonnes habitudes ⁴. Il admet toujours l'existence de prédispositions, à condition qu'elles soient perfectionnées par les habitudes ⁵.

Mais Aristote considère les biens corporels comme essentiellement régis par les lois de la génération et de l'hérédité. D'après lui, la nature tend à faire les corps des hommes libres différents

καὶ μάλιστα ἀγαθὰ».

1) PLUTARQUE, *Education des enfants*, ch. II et III Ed. Didot.

2) *Polit.* A, 6, 1255 b, 2.

3) *Ibid.* 2-4. 'Η δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μὲντοι δύναται.

4) *Eth. de Nic.* B, 1, 1103a, 14-17 «Διττῆς τῆς ἀρετῆς οὐσῆς, τῆς μὲν διανοητικῆς, τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ ἐκ διδασκαλίας ἔχει τὴν γένεσιν καὶ αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας χρῆται καὶ χρόνου, ἡ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται».

5) *Ibid.* 23-26 «Οὔτε ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίγνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐταῖς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους».

de ceux des esclaves¹. Ainsi, les uns peuvent supporter les travaux lourds, tandis que les autres ne le peuvent pas. Il en est de même entre les hommes libres. Si les parents sont mauvais ou mal conformés, les enfants naîtront probablement vicieux; pour prévenir cela, le législateur a comme premier devoir d'assurer aux enfants des corps aussi robustes que possible en réglant l'âge du mariage et les facultés des deux époux de façon qu'ils soient toujours en accord. Ainsi, on évite que l'un puisse avoir encore des enfants et que l'autre ne le puisse plus, ce qui est une source de querelles et de disputes².

Au point de vue de l'âge, les unions ne doivent être ni prématurées, ni très tardives. Les premières ne donnent pas une bonne constitution aux enfants: "Ἔστι δὲ ὁ τῶν νέων συνδυασμὸς φαῦλος πρὸς τὴν τεκνοποιεῖν"³. Chez les animaux les accouplements entre bêtes trop jeunes produisent des rejetons faibles, du sexe féminin ordinairement et imparfaits⁴. L'espèce humaine est soumise à la même loi. D'ailleurs les risques pour les femmes sont plus fréquents pendant l'accouchement, et elles succombent fréquemment. Aussi, continue Aristote, l'oracle a répondu aux Trézéniens qui le consultaient sur les morts multipliées de leurs jeunes femmes, qu'on les mariait trop tôt sans penser à la récolte des fruits: πρὸς τὴν τῶν καρπῶν κομιδὴν⁵. Les mariages tardifs sont des non-sens: les enfants sont irrémédiablement faibles et les parents ne peuvent pas leur assurer les secours dont ils ont besoin. On peut alors fixer

1) *Polit.* A, 5, 1254 b, 27-31 «Βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέρειντα ποιεῖ τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ' ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς τὰς τοιαύτας ἐργασίας, ἀλλὰ χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν βίον».

2) *Polit.* Δ, 16, 1334b, 29-36 «Ἐἴπερ οὖν ἀπ' ἀρχῆς τὸν νομοθέτην δρᾶν δεῖ, ὅπως βέλτιστα τὰ σώματα γένηται τῶν τρεφομένων, πρῶτον μὲν ἐπιμελητέον περὶ τῆς σύζευξιν, πότε καὶ ποίους τινὰς ὄντας χρὴ ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τὴν γαμικὴν ὁμιλίαν: Δεῖ δὲ (...) νομοθετεῖν (...) καὶ τὸν τοῦ ζῆν χρόνον (...) καὶ μὴ διαφρονῶσι αἱ δυνάμεις...».

3) *Polit.* Δ, 16, 1335 a, 11-12.

4) *Polit.* Δ, 16, 1335a, 12-14 «Ἐν γὰρ πᾶσι τοῖς ζώοις ἀτελῆ τὰ τῶν νέων ἔκγονα καὶ θηλυκότητα μᾶλλον, καὶ μικρὰ τὴν μὀρφὴν».

6) *Ibid.* 21-22.

l'époque du mariage à 18 ans pour les femmes et à 37 ans ou un peu moins pour les hommes ¹.

Platon s'est aussi intéressé à une bonne constitution du corps des enfants et à l'âge du mariage; il croit plus encore qu'Aristote au pouvoir de l'éducation. La bonne éducation et l'instruction influencent favorablement le naturel; si le naturel est bon et si on a une bonne éducation, on devient meilleur que ses devanciers sous tous les rapports et particulièrement pour la procréation ². Eviter la transmission de défauts organiques et psychiques était une des tâches de l'Etat idéal de Platon. C'est la mesure nécessaire qui aidera les enfants à atteindre le plus haut degré possible de perfection. «Il faut, d'après les principes que nous avons admis, que les sujets d'élite de l'un et de l'autre sexe s'accouplent le plus souvent possible et les sujets inférieurs le plus rarement possible» ³. Si on prend toutes les mesures nécessaires pour une bonne éducation, l'homme devient le plus divin et le plus doux de tous les êtres; sans elles, c'est le plus sauvage de tous ceux que la terre produit ⁴. Les natures les mieux douées, si elles reçoivent une mauvaise éducation, si elles ont poussé dans un terrain peu propice produisent tous les vices ⁵. C'est pour cela, d'ailleurs que Platon recommande l'éducation générale, donnée à tous les enfants, qui fera d'eux des jeunes gens bien élevés et de bons citoyens ⁶.

Le problème eugénique l'occupe beaucoup. Il faut que la jeune femme et son mari se mettent dans l'esprit qu'ils doivent autant qu'il dépend d'eux donner à l'Etat les enfants les plus beaux et

1) *Ibid.* 28-30.

2) *Répub.* 414a «τροφή γὰρ καὶ παιδείσεις χρηστὴ σφρομένη φύσεις ἀγαθὰς ἐμποιεῖν, καὶ αὖ φύσεις χρησταὶ τοιαύτης παιδείας ἀντιλαμβάνονται ἔτι βελτίους τῶν προτέρων φύονται».

3) *Répub.* 459 d.

4) *Lois.* 765 d et 766 a «ἄνθρωπος δέ, ὡς φαμέν, ἥμερον, ὁμῶς μὴν παιδείας μὲν ὀρθῆς τυχὸν καὶ φύσεως εὐτυχόυς, θεϊότατον ἡμερώτατόν τε ζῶον γίγνεσθαι φιλεῖ, μὴ ἱκανῶς δὲ ἢ μὴ καλῶς τραφέν ἀγριώτατον, ὅποσα φύει γῆ».

5) *Répub.* 591 e.

6) *Lois* 641 b, c.

les meilleurs possible¹. L'âge du mariage est prévu pour les jeunes filles entre seize et vingt ans et pour les hommes entre trente et trente cinq ans².

Quant au moment précis de l'union, Aristote estime que l'hiver est la saison la plus favorable. Les femmes, pendant leur grossesse, ne doivent pas rester inactives; «de législateur n'aura qu'à leur prescrire de se rendre chaque jour au temple pour implorer l'appui des dieux qui président aux naissances»³. Leur esprit, au contraire, a besoin de calme parce que les enfants ressentent les impressions de la mère comme les fruits les influences de la terre⁴. L'avortement est obligatoire dans les cas de surpeuplement de l'Etat, mais seulement pendant les premiers jours de la conception, quand l'âme n'est pas entrée dans le fœtus. «Quant au nombre des enfants(...) si la fécondité dépasse le chiffre fixé, qu'on recoure à l'avortement»⁵. Si malgré toutes ces précautions, les enfants naissent difformes, Aristote, comme d'ailleurs Platon⁶, interdit qu'ils soient maintenus en vie; il faut les abandonner pour les laisser mourir⁷. Il est bien connu qu'à Sparte, cette loi était appliquée dans toute sa rigueur.

Il est terrible de penser que des esprits supérieurs comme Platon ou Aristote pouvaient avoir de telles conceptions. C'est une chose incompréhensible pour nous, que la lumière chrétienne a éclairés. Pour Aristote, cette politique de sélection est imposée par sa théorie du bonheur. Le difforme et l'infirme ne peuvent atteindre leur

1) *Ibid.* 783 e «νύμφην χρὴ διανοεῖσθαι καὶ νυμφίον ὥς ὅτι καλλίστους καὶ ἀρίστους εἰς δύναμιν ἀποδειξομένους παῖδας τῇ πόλει».

2) *Ibid.* 785 b et *République*, V, de 20 - 40 et l'homme jusqu'à 55.

3) *Polit.* Δ, 16, 1335 b, 14-16.

4) *Ibid.* 16-19 «Τὴν μέντοι διάνοιαν ραθυμοτέρως ἀρμόττει διάγειν· ἀπολαύοντα γὰρ φαίνεται τῆς ἐχούσης, ὥσπερ καὶ τὰ φυόμενα τῆς γῆς».

5) *Ibid.* 21-25 «Διὰ δὲ πλῆθος τέκνων, ἐὰν ἡ τάξις τῶν ἐθνῶν καλῶς μὴδὲν ἀποτίθεσθαι τῶν γινομένων· ὥρισθαι γὰρ δεῖ τῆς τεκνοποιίας τὸ πλῆθος· ἐὰν δὲ τισι γίνηται παρὰ ταῦτα συνδυασθέντων πρὶν αἰσθησιν ἐγγενέσθαι καὶ ζῶν, ἐμποιεῖσθαι δὴ τὴν ἀμβλωσιν».

6) *Répub.* V, 461 a «Προθυμεῖσθαι μάλιστα μὲν μὴδ' εἰς φῶς ἐκφέρειν κῆμα μὴδὲ γ' ἔν, ἐὰν γέννηται, ἐὰν δὲ τι βιάσθαι ὥς οὐκ οὔσης τροφῆς τῷ τοιούτῳ».

7) *Polit.* Δ, 16, 1335 a 19-21. «Περὶ δ' ἀποθέσεως καὶ τροφῆς τῶν γενομένων ἔστω νόμος, μὴδὲν πεπηρωμένων τρέφειν».

fin. A quoi sert-il de créer des êtres incapables de collaborer avec l'Etat pour lui permettre d'atteindre son but? En prenant toutes les précautions pour la procréation, il veut assurer une «bonne matière» humaine bien constituée, pour recevoir sa «forme naturelle» qui est le bonheur¹.

3. Age préscolaire

Tels sont les droits de la cité avant la naissance. Tout de suite après, ils continuent à s'affirmer d'une façon très précise et régulière. D'abord, la nourriture donnée aux enfants a une grande influence sur leurs forces naturelles. Aristote ne permet que le lait, et proscrit le vin qui engendre tant de maladies². Ensuite, pour ce qui concerne les mouvements que peuvent faire les nouveau-nés, il estime qu'il est peut-être utile d'employer certains appareils - propres à diverses nations - qui assurent aux petits corps leur développement régulier. Il n'est pas d'accord avec l'idée de réprimer par des règlements les cris et les pleurs parce que c'est un moyen de développement et une sorte d'exercice pour le corps.

Platon permet une grande liberté de mouvements et d'exercices aux nouveau-nés. «Mais, ne savons-nous pas aussi qu'une croissance rapide, qui n'est pas accompagnée d'exercices nombreux et appropriés, produit mille maux dans le corps?»³. Il indique tout un système pratique pour la gymnastique⁴. Dès que l'enfant est né, on doit l'allaiter et le faire bouger parce que cela est utile pendant la première enfance, l'emmailloter dans des langes jusqu'à deux ans et ne pas permettre aux nourrices de le tenir debout parce qu'il risque d'avoir les jambes arquées. Les mouvements libres sont la nourriture du corps et de l'âme enfantine. Ces précautions doivent être prises jusqu'à la troisième année.

Selon Aristote, on doit laver le corps à l'eau froide afin d'ha-

1) M. DEFOURNY, *Op. Cit.* p. 148.

2) *Polit.* Δ, 15, 1336 a, 6-8.

3) *Lois* L. VIII.

4) *Ibid.* 789 d, e et 790 c.

bituer le nourrisson à l'impression du froid et lui donner de bonnes habitudes dès l'âge le plus tendre, en procédant par degrés ¹. On ne saurait nier le fait que le caractère de l'enfant se forme pendant les premières années de sa vie et que l'habitude est le moyen le plus efficace pour une bonne formation biologique et sociale de l'individu. Le petit enfant s'habitue facilement, car il imite sans peine. Les habitudes de l'enfance s'enracinent si profondément qu'elles prennent la forme d'instincts. Aristote avait bien compris l'importance de l'habitude pour l'éducation de la première enfance. Il souligne aussi le rôle de l'imitation chez l'enfant, comme moyen éducatif. Elle peut être soit spontanée, soit suggérée par l'exemple, parce que la tendance à l'imitation est instinctive chez l'homme dès l'enfance. L'être humain se distingue des animaux par son aptitude très développée à l'imitation et, par ce moyen, il acquiert les premières connaissances ².

Jusqu'à cinq ans, il ne faut pas exiger une application intellectuelle, ni une fatigue excessive qui arrêterait la croissance. Il faut seulement permettre à l'enfant une activité qui empêche la paresse du corps ³. Le meilleur moyen, c'est le jeu. Nous constatons là, dans les opinions d'Aristote et plus encore dans celles de Platon, comment ils ont déjà discerné le rôle pédagogique du jeu pour l'enfant. Ces jeux ne doivent être ni trop faciles, ni indignes d'hommes libres, ni trop pénibles: Δεῖ δὲ καὶ τὰς παιδικὰς εἶναι μὴτ' ἀνελευθέρους μὴτ' ἐπιπόνους, μὴτ' ἀνειμένους ⁴.

Aristote avait bien remarqué aussi le besoin qu'ont les enfants de manipuler des objets, et le fait qu'en leur donnant des occupations manuelles, on leur procure le moyen de canaliser leur activité. «Il faut en outre à l'enfance une occupation manuelle. La crécelle d'Archytas n'était pas mal inventée; en occupant les mains des enfants, elle les empêchait de briser quelque chose dans la mai-

1) *Polit.* Δ, 17, 1336a, 18-19 «πάντα γάρ, ὅσα δυνατόν ἐθέλειν, εὐθὺς ἀρχομένην βέλτιον μὲν ἐθέλειν, ἐκ προσαγωγῆς δ' ἐθέλειν».

2) *Poétique*, IV, 2, 1448 b «Τό τε γάρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἐστί...».

3) *Polit.* Δ, 17, 1336 a, 26-27.

4) *Polit.* 28-30.

son. Οὐ γὰρ δύναται τὸ νέον ἡσυχάζειν. L'enfant ne peut se tenir un seul instant au repos¹. De même les jeux, enfin, qui seront, selon lui, les ébauches des exercices auxquels ils se livreront dans un âge plus avancé.

Il est bien connu que, pour lui, la première condition de la connaissance, c'est l'expérience, base nécessaire de toute éducation. Ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι². L'expérience naît de la mémoire, chez les hommes, c'est-à-dire que les nombreux souvenirs d'une chose constituent finalement une expérience.

Platon avait d'ailleurs attribué une grande importance au jeu enfantin, à son rôle pédagogique et à l'enseignement concret. A trois, quatre ans jusqu'à six ans, dit-il, les amusements sont nécessaires pour les enfants. Dès cet âge, il faut les guérir de la mollesse, mais sans gronderies, ni punitions. L'occupation principale sera le jeu qui leur est, pour ainsi dire, naturel et qu'ils inventent d'eux-mêmes, lorsqu'ils sont ensemble. C'est pour cela qu'il conseille d'élever les enfants pendant cette période, en les amusant et sans utiliser la contrainte³. D'ailleurs, les règles de jeu forment, selon Platon, le caractère et la conscience morale, chose que seules les dernières interprétations psychologiques du jeu ont découvert à notre époque.

«En conséquence, il faut, comme nous le disions au début, assujettir dès le commencement les jeux de nos enfants à une discipline plus rigoureuse, parce que les enfants échappent à la règle, il est impossible qu'en grandissant ils deviennent des hommes de devoir et de vertu solide (...) Quand donc les enfants auront été de bonne heure soumis à une règle dans leurs jeux et que la musique aura fait entrer dans leur coeur l'amour de la règle, au rebours des enfants mal dressés, cet amour de la règle les suivra dans toutes les circonstances de la vie et ne cessera de grandir...»⁴.

Platon déclare, au sujet de l'enseignement du calcul, qu'il

1) *Ibid.* E, 6, 1340 b, 29.

2) *De anima*, III, 432 a et *de Sensu* VI, 445 b.

3) *Lois* 794 e.

4) *Répub.* 424 e - 425 a.

faut commencer par exercer les enfants, en jouant aux petits calculs inventés pour eux et qui consistent à partager également, tantôt entre tous, tantôt entre quelques-uns de leurs camarades, un certain nombre de pommes ou de couronnes; ou à leur distribuer successivement, et par la voie du tirage au sort, dans leurs exercices de lutte ou de pugilat, les rôles de lutteur pair ou impair; ou encore à mêler ensemble de petites fioles d'or, d'argent, d'airain et d'autres matières semblables ou à les distribuer, en sorte qu'on les oblige, en les amusant, à recourir à la science des nombres¹. On ne peut plus imaginer, après avoir lu ce fragment, que les méthodes actives et concrètes d'éducation sont des inventions des temps modernes.

En poursuivant son exposé au sujet de l'éducation de cet âge, Aristote commande que les magistrats chargés de l'éducation de petits enfants, veillent avec le plus grand soin, aux paroles et aux contes qui vont frapper les jeunes oreilles. Les premières impressions sont très vives, tout a sa répercussion sur l'avenir et doit concourir à le préparer².

De cinq à sept ans, quoique élevés en famille jusqu'à sept ans³, les enfants sortent pour participer, comme auditeurs seulement, aux leçons qui, plus tard, seront faites pour eux. C'est alors leur premier contact avec le monde. Aussi la surveillance doit-elle être plus étroite. Pour aucun autre âge, Aristote ne réclame autant d'attention. Il préconise l'institution d'une *pédonomie* pour surveiller particulièrement la première enfance. C'est elle qui est chargée de contrôler les récits et les fables à l'usage des enfants et de les écarter de la société des esclaves.

La magistrature, la *παιδονομία* doit aussi interdire l'entrée des enfants aux spectacles, aux farces satyriques et aux comédies et bannir l'indécence des propos et tout autre vice. Car, lorsque l'on se permet de dire des choses malhonnêtes, on est très près de se

1) *Lois* VII, 819 b.

2) *Polit.* Δ, 17, 1336 b, 2-3 «εὖλογον οὖν ἀπελαύνειν ἀπὸ τῶν ἀκουσμάτων καὶ τῶν ὁραμάτων».

3) *Ibid.* 1-2 «ταύτην γὰρ τὴν ἡλικίαν καὶ μέχρι τῶν ἐπτά ἐτῶν ἀναγκαῖον οἴκοι τὴν τροφὴν ἔχειν».

permettre d'en faire. Elle proscriit non seulement les paroles honteuses¹, mais également les peintures, les dessins et les statues qui blessent la pudeur.

Il est donc de toute évidence qu'Aristote est d'accord avec Platon en ce qui concerne la question de l'hérédité et des premiers soins au nouveau-né. Ils sont aussi d'accord sur l'importance du jeu et sur la nécessité de l'exercice physique léger jusqu'à 7 ans, exercice qui donnera à l'enfant son plein développement physique. Mais tandis que Platon demande que l'enfant dès les premiers jours de sa vie soit placé sous la surveillance de l'Etat, afin d'assurer la formation de bons citoyens et l'unité parfaite de la cité, Aristote fixant davantage son regard sur le facteur affectif, veut que l'enfant reste jusqu'à l'âge de 7 ans au sein de la famille, seule capable d'assurer à l'individu un épanouissement psychique et moral équilibré. Il préconise aussi pour les enfants de cinq à sept ans, une éducation préscolaire très soignée - préambule du contact avec la société - visant essentiellement à l'éducation des sentiments et des mœurs et à l'acquisition des connaissances.

En concluant, nous pourrions dire que, selon Aristote, toute cette éducation jusqu'à sept ans est parallèle à la naissance successive des facultés humaines. Le corps se développe avant l'âme, quoiqu'il n'existe pas avant elle. L'âme est «la première actualisation d'un corps naturel, qui a la vie en puissance. Ce n'est pas une réalité séparée du corps, ce n'est pas non plus un corps; mais quelque chose du corps, sa quiddité, selon laquelle il est tel ou tel vivant, et sans laquelle il ne serait qu'un pur agrégat»². D'autre part, la partie irrationnelle³ (appétits, instincts) de l'âme se développe avant la partie rationnelle. L'éducation s'occupera donc d'abord du corps, puis des appétits, pour finir par la raison. Mais elle exercera le corps en vue de l'âme, et les appétits en vue de la raison⁴. Les soins physiques précèdent naturellement la discipline des sentiments (colère, désir) que l'enfant ressent avant de

1) *Ibid.* 14-23.

2) L. ROBIN, *La pensée Grecque* Ed. Albin Michel, Paris p. 353 et ARISTOTE, *De anima* I, jusqu'à 406 b et *Métaph.* H. 6 s. fin.

3) *De anima* III, 9, 432 a.

4) W.D.ROSS; *Aristote*, Payot, Paris 1930 p. 372.

penser. L'exercice des sentiments va précéder la formation de l'esprit. Après sept ans, les trois parties vont parallèlement et les petits enfants vont ensuite chez le grammatiste, le cithariste et le pédotribe.

C. L'Ecole

1. Le pouvoir et l'esprit de l'éducation

Les sources de l'éducation selon Aristote, sont au nombre de trois: la nature, l'habitude, l'enseignement: φύσις, ἔθος, λόγος¹. Nous reviendrons plus loin sur les deux premières, étant donné qu'elles sont liées à l'éducation morale.

Bien qu'il accepte l'existence des dispositions naturelles, Aristote croit au pouvoir de l'enseignement, mais pas à la façon de Socrate, pour lequel il suffit de connaître pour être bon. Lui, veut la combinaison et la concurrence de deux autres facteurs et pourtant il n'accepte pas que la vertu et le bonheur, but suprême de l'éducation, soient des dons des dieux², des faits du hasard; selon lui ils s'acquièrent par l'exercice et l'étude et ils sont accessibles à tous ceux qui ne sont pas rebelles à la vertu³. C'est le législateur qui doit, pour cette raison, trouver les moyens de rendre les hommes vertueux et déterminer quel est le but de la vie la plus parfaite⁴.

En général, une cité est ou bonne ou mauvaise et les citoyens sont vertueux selon le souci que prend le législateur de les former. Il est alors évident qu'Aristote croit aux possibilités de l'éducation, surtout sur le plan moral.

Platon lui aussi, et plus encore qu'Aristote, s'exprime en faveur du pouvoir éducatif. Il croit que l'élan qui vient de l'éducation donne sa direction au reste de l'existence⁵. Il affirme que les âmes

1) *Polit.* Δ, 13, 1332 a, 40.

2) *Eth. de Nic.* A, 9, 1099 b, 14-16.

3) *Ibid.* 18-20. δυνατόν γὰρ ὑπάρχειν πᾶσι τοῖς μὴ πεπηρωμένοις πρὸς ἀρετὴν διὰ τινος μαθήσεως καὶ ἐπιμελείας.

4) *Polit.* Δ, 14, 1333a, 14-16 «τοῦτ' ἂν εἴη τῷ νομοθέτῃ πραγματευτέον, ὅπως ἄνδρες ἀγαθοὶ γίνωνται, καὶ διὰ τίνων ἐπιτηδευμάτων καὶ τί τὸ τέλος τῆς ἀρίστης ζωῆς».

5) *Répub.* 425 b.

les mieux douées, si elles reçoivent une mauvaise éducation, deviennent éminemment mauvaises, à moins qu'il ne se trouve un dieu pour les protéger¹. L'éducation est importante et il faut l'entreprendre dès l'âge tendre, parce que l'empreinte est alors d'autant plus profonde².

En abordant le problème de l'enseignement- période qui s'étend de sept à vingt et un ans et qui se divise en deux parties³, la première, jusqu'à quatorze ans et la seconde de quatorze à vingt et un ans,- Aristote pose trois questions: l'éducation doit-elle être réglée par l'Etat? Doit-elle se donner en commun, κοινῇ, ou d'une manière privée, comme cela se passait de son temps. Et enfin, quelle sera exactement cette éducation, au point de vue de son contenu et de son organisation?

A la première question, Aristote, comme nous l'avons déjà dit, donne une réponse affirmative: «Ὅτι μὲν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσει»⁴, et à la deuxième, également. Il dit que l'éducation doit être commune, identique pour tous et non privée. Il n'y a qu'un but pour la cité et l'éducation doit y être commune et non pas abandonnée à chaque particulier.

Cela ne signifie pas qu'Aristote veuille supprimer les écoles privées qui existaient à son époque. Plusieurs fois, il a affirmé que l'éducation se fait tout à fait librement et que chacun instruit ses enfants chez soi par les méthodes et sur les sujets qu'il lui plaît⁵. La plus grande liberté règne à ce sujet⁶ et Aristote ne disconvient pas que les parents aient le libre choix de l'école. Ce sont eux qui connaissent le mieux le tempérament de leurs enfants, mais en prévoyant une éducation identique pour tous les enfants, on

1) *Ibid.* 491 e.

2) *Ibid.* 377 b «Οὐκοῦν οἶσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλης τε καὶ νέου καὶ ἀπαλῶ ὁπποῦν μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται καὶ ἐνδύεται τύπος, ὃν ἂν τις βούληται, ἐνσημῆνασθαι ἐκάστω».

3) *Polit.* Δ, 17, 1336 b, 37-39 «Δύο δ' εἰσὶν ἡλικίαι πρὸς ἃ ἀναγκαῖον διηρῆσθαι τὴν παιδείαν μετὰ τὴν ἀπὸ ἐπτά...».

4) *Polit.* E, I, 1337 a, 11-12.

5) Voir 1er chap. But de l'éduc. selon Aristote et *Polit.* E, I, 1337 a, 18-27.

6) P. GIRARD, *Education Athénienne*, p. 24 et 38.

évite que l'arbitraire des parents ne règle l'éducation d'une façon absolue; le contrôle de l'Etat unifie et canalise dans son intérêt, qui est aussi celui de tous les citoyens, les différentes tendances et les divergences. Aussi l'Etat va-t-il établir le programme et exercer l'inspection officielle. Quel sera cet enseignement et quelle méthode convient-il de suivre? Il est essentiel de l'étudier, parce qu'il y a une crise à cette époque et parce qu'on discute beaucoup sur le programme exact de l'éducation. Que faut-il pour que les jeunes gens parviennent à la vertu et au bonheur?

On ne sait même pas s'il faut former l'intelligence plutôt que le caractère, s'il faut diriger l'éducation vers les choses utiles ou vers la vertu. Et sur la vertu, sur son essence et la manière de la mettre en pratique, les opinions sont diverses¹.

Aristote se prononce immédiatement contre les orientations utilitaires de l'éducation². Il ne s'agit pas de former des hommes de métier, mais on doit apprendre des choses utiles, justement celles qui ne tendront pas à faire des βαναύσους³. Il définit comme βάνανυσον ἔργον toutes les occupations qui sont inutiles pour former le corps, l'âme ou l'esprit d'un homme libre aux actes et à la pratique de la vertu.

Il ne méconnaît pourtant pas la nécessité de l'enseignement professionnel et l'existence de différents métiers: il accepte, par exemple, que l'une des fins de la musique soit de distraire⁴. Pour cela, il faut des artistes, et ceux-ci doivent évidemment être formés dans les écoles, mais tout cela n'est pas pour des hommes libres. Il le réserve aux esclaves, aux ouvriers, aux artisans, et aux mercenaires. Il n'y a pas, d'ailleurs, une grande différence entre esclave et artisan, sauf celle de la nature, évidemment. Le labeur de l'ouvrier n'est qu'un esclavage limité⁵. L'un ne produit que

1) *Polit.* E, 1 et 2, 1337a, 14-42 et 1337b, 1-5.

2) Voir chap. 1er.

3) *Polit.* E, 2, 1337 b, 5-8 «διηρημένων τῶν τ' ἐλευθέρων ἔργων καὶ τῶν ἀνελευθέρων, φανερόν ἐστι τῶν τοιούτων δεῖ μετέχειν, ὅσα τῶν χρησίων ποιήσῃ τὸν μετέχοντα μὴ βάνανυσον».

4) *Ibid.* 38-39 «παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεως».

5) *Polit.* A, 13, 1260a, 41-42 «Ὁ γὰρ βάνανυσος τεχνίτης ἀφωρισμένην τινὰ ἔχει δουλείαν».

pour son maître, l'autre pour le public¹. L'Etat le plus parfait n'admettra jamais l'artisan parmi les citoyens. Ces derniers ne sont pas obligatoirement tous les hommes libres, mais ceux qui ne travaillent pas pour vivre²; les défauts de l'enseignement professionnel consiste en ceci : a) l'élève est poussé à adapter son art aux exigences du public. Si ce public est dégradé, l'artiste se dégradera aussi. « Le but que se propose ici l'artiste est mauvais : il doit mettre son oeuvre à la portée des spectateurs, dont souvent la grossièreté l'avilit, alors qu'il cherche à leur plaire et qu'il se dégrade même le corps par les mouvements qu'exige le jeu de son instrument »³. Autrement dit, les auditeurs ne sont pas toujours des hommes libres et éclairés, mais aussi de mercenaires et des artisans grossiers, qui ont également besoin de jeux et de spectacles grossiers pour se délasser de leurs fatigues⁴. b) un enseignement professionnel suppose une habileté exceptionnelle, ce qui entraîne toujours une déformation corporelle, indigne de l'homme libre⁵. Enfin, il a l'argent pour but. L'artisan apprend à gagner sa vie, et, en se concentrant sur un objet, il se spécialise.

En conclusion, Aristote émet l'opinion qu'en donnant trop d'importance à une seule partie de l'éducation et en négligeant les autres, on ne fait pas des hommes complets, mais de véritables manœuvres, qui ne sont bons qu'à une seule occupation dans la société, tout en restant inférieurs à bien d'autres⁶. On doit alors reconnaître qu'il existe des choses qu'il faut enseigner aux enfants, non point comme utiles ou nécessaires, mais comme dignes d'occuper un homme libre, parce qu'elles sont belles et honorables⁷.

1) *Polit.* Γ, 5, 1278 a, 11-13 « τῶν δ' ἀναγκαίων οἱ μὲν ἐνὶ λειτουργοῦντες τὰ τοιαῦτα δοῦλοι, οἱ δὲ κοινῇ, βάνανσοι καὶ θῆτες ».

2) *Ibid.* 10-11 « ἀλλ' ὅσοι τῶν ἔργων εἰσὶν ἀφειμένοι τῶν ἀναγκαίων ».

3) *Polit.* E, 6, 1341 b, 14-18.

4) *Ibid.* E, 7, 1342 a, 18-22 « Ἐπεὶ δ' ὁ θεατῆς διττός, ὁ μὲν ἀλεύθερος καὶ πεπαιδευμένος, ὁ δὲ φορτικὸς ἐκ βαναύσων καὶ θητῶν καὶ ἄλλων τοιούτων συγκείμενος ἀποδοτέον ἀγῶνας καὶ θεωρίας καὶ τοῖς τοιούτοις πρὸς ἀνάπαυσιν ».

5) *Ibid.* E, 2, 1337 b, 8-14.

6) *Polit.* E, 4, 1338b, 32-36.

7) *Ibid.* E, 3, 1338a, 30-32 « Ὅτι μὲν τοίνυν ἔστιν παιδεία τις ἣν οὐκ ὥς χρησίμην παιδευτέον τοὺς υἱεῖς, οὐδ' ἀναγκαῖον, ἀλλ' ὥς ἐλευθέριον καὶ καλὴν, φανερόν ἐστιν ».

La grande différence, d'ailleurs, consiste dans l'intention qui détermine le travail ou l'étude, parce qu'il n'y a certainement rien de servile à étudier les sciences libérales jusqu'à un certain point à condition de ne pas les pousser trop loin. Lorsqu'on le fait pour soi-même, ou pour des amis, ou dans un but vertueux, cela n'est pas indigne, mais, si on fait la même chose pour des étrangers, cela est digne d'un mercenaire ou d'un esclave. Le citoyen peut ainsi avoir les mêmes occupations que l'esclave ou l'artisan, mais il doit le faire dans un autre esprit, avec un autre but.

L'instruction donc est générale, elle s'adresse à tous les enfants d'origine et d'esprit différents. Elle ne prépare à aucun métier précis, mais elle ouvre la voie à toutes les fonctions qui attendent l'homme libre, dans la vie politique. Elle ne poursuit aucun but utilitaire, elle est désintéressée. Elle ne concerne pas les talents supérieurs, mais la grande masse de l'humanité moyenne et elle ne déforme en aucun cas la beauté des formes et les proportions du corps.

Platon aussi, en visant l'âme par la formation du corps, propose d'éviter tout abus dans l'éducation du corps; il ne veut pas des athlètes, mais le développement harmonieux de toutes les capacités et de toutes les aptitudes de l'enfant. Ce souci de l'équilibre, cette préoccupation de l'harmonie, dans l'homme tout entier, sont marqués dans *Timée*: Τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον. Le bon est beau, mais rien n'est beau sans harmonie. Pour maintenir cette harmonie, il faut avoir soin de ne pas exercer l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme, afin qu'ils conservent équilibre et santé (...). On imitera de cette façon l'harmonie de l'univers¹. Ainsi donc, il faut une éducation générale, avec la préoccupation constante de former le corps en vue de l'âme².

2. - Le programme

Le programme qu'Aristote établit correspond à l'enseignement primaire, jusqu'à l'âge de 14-15 ans. Le Stagiritique ne s'intéresse

1) *Timée*. 87 C, 89 A.

2) *Répub.* III, XVII, 410 b («Αὐτὰ μὴν τὰ γυμνάσια καὶ τοὺς πόνους πρὸς τὸ θυμοειδὲς τῆς φύσεως βλέπων κάκεινο ἐγείρων πονήσει μᾶλλον ἢ πρὸς τὴν ἰσχύν, οὐχ ὥσπερ οἱ ἄλλοι ἀθλῆται ρώμης ἕνεκα σιτία καὶ πόνους μεταχειρίζεται»).

pas à l'enseignement supérieur. Il n'y fait qu'une allusion, dans le livre huitième de sa *Politique*, quand il prescrit la gymnastique à partir de la puberté et pour trois ans, parce qu'on évitera de fatiguer à la fois le corps et l'esprit, dont les travaux produisent des effets contraires: les travaux du corps nuisent à l'esprit et vice-versa¹. Il s'agit ici de l'enseignement moyen-supérieur, entre 15-18 ans, jusqu'au moment où les éphèbes commencent leur service militaire.

Ce sont des études qui s'adressent à l'intelligence, τῇ διανοίᾳ; ce ne sont ni la musique, parce qu'elle forme l'ἦθος, les mœurs, ni la gymnastique évidemment. Toutefois il ne dit pas un mot au sujet des matières qu'il faut enseigner pendant ces trois années. C'est peut-être parce que cette éducation s'adressait à une élite intellectuelle et riche en même temps, et qu'il était par conséquent impossible de l'appliquer d'une façon obligatoire.

Platon, au contraire, a très sérieusement étudié le problème de l'éducation moyenne (qui était comprise dans le premier degré) et supérieure dans la *République*. Elle est destinée aux gens doués. Son but est de confier le gouvernement de la cité aux philosophes². Philosophie et politique sont un tout et toutes deux se ramènent à la science du bien. Le philosophe spéculer sur les idées du bien et du juste et le politique, chef de l'Etat, les applique. Les maux du genre humain ne prendront fin que lorsque les philosophes arriveront au pouvoir et que les gouvernements s'occuperont sérieusement de philosophie³.

Mais l'idée du Bien n'est accessible qu'à un tout petit nombre d'hommes, à une élite. Elle suppose des aptitudes et un processus fort difficile de l'évolution intellectuelle. Les différents degrés de l'enseignement ont comme but de sélectionner cette élite qui, arrivée à l'âge de cinquante ans et passée par la dernière sélection commence à faire l'apprentissage de la science du Bien, à tourner son âme vers la contemplation de l'essence du Bien, en vue

1) *Polit.* E, 4, 1339a, 4-8 «Ὅταν δ' ἀφ' ἥβης ἔτη τρία πρὸς τοῖς ἄλλοις μαθήμασι γένωνται, τότε ἀριόττει καὶ τοῖς πόνοις καὶ ταῖς ἀναγκοφαγίαις καταλαμβάνειν τὴν ἔχουμένην ἡλικίαν· ἅμα γὰρ τῇ τε διανοίᾳ καὶ τῷ σώματι διαπονεῖν οὐ δεῖ».

2) *Répub.* II, 503 b «τοὺς ἀκριβεστάτους φύλακας φιλοσόφους δεῖ καθιστάναι».

3) *Répub.* 473 d.

d'employer cette vision pour un bon gouvernement de l'Etat¹.

Rien de pareil chez Aristote. Son programme proprement dit s'adresse à tous et correspond au premier degré de Platon et encore même pas entièrement. Les matières enseignées seront les lettres, la gymnastique, la musique et enfin, le dessin². Tout au long de son exposé, Aristote parle fort peu des lettres, auxquelles, pourtant, il donne la première place, il s'étend sur la gymnastique et rédige un vrai manuel d'éducation, musicale. Toute la seconde partie du livre, consacrée à l'éducation, concerne la musique. Cela ne signifie pas que ce soit la musique ou la gymnastique qui aient la priorité dans l'échelle éducative. Par les critiques même que fait l'auteur de l'éducation lacédémonienne et thébaine, qui donnent un développement excessif à la gymnastique, ainsi que de la complication des études musicales à Athènes, nous pouvons conclure qu'il ne met au premier rang ni l'une ni l'autre de ces deux branches. Ce sont certainement les lettres qui sont placées en premier lieu. La doctrine du bonheur et celle des facultés suffisent d'ailleurs à nous persuader de la valeur qui leur est attribuée. Trois facultés correspondent à trois enseignements. La gymnastique pour le corps, la musique pour la partie irrationnelle de l'âme, ὄρεξις, les lettres pour la partie intellectuelle, νοῦς. Les deux premières ne sont enseignées qu'en vue de la préparation à la troisième.

L e s l e t t r e s

Aristote parle peu de l'enseignement littéraire, peut-être parce qu'il n'y a rien à ajouter au programme relatif à l'époque en question, mais ce qu'il dit est significatif.

Les lettres sont très utiles dans toutes les circonstances de la vie, pour l'économie domestique, la vie politique, le commerce et sont surtout un moyen nécessaire d'acquérir une foule d'autres

1) *Répub.* 540 a-b et pour ce petit résumé, voir le livre VII, deuxième partie.

2) *Polit.* E, 3, 1337 b, 23-25 «ἔστι δὲ τέτταρα σχεδόν, ἃ παιδεύειν εἰώθασιν γράμματα καὶ γυμναστικὴν καὶ μουσικὴν καὶ τέταρτον ἔνιοι γραφικὴν».

connaissances¹ et de parvenir à l'étude des sciences². Par le mot lettres, γράμματα, les anciens Grecs comprenaient à la fois la lecture, l'écriture, le calcul, la poésie et la morale. Nous connaissons la place que la poésie occupait dans l'enseignement de ce temps-là. Les manuels composés d'extraits poétiques choisis servaient à la fois comme livres de lecture pour les écoliers et de traités de morale pour le peuple. Il est bien connu aussi qu'Homère occupait dans ces textes une place importante. D'ailleurs, le fait que les poèmes étaient chantés facilitait également l'enseignement de la musique.

Il serait utile de noter la différence entre Platon et Aristote sur ce sujet. Platon, quoiqu'il considère la poésie comme un délire divin, l'exclut pour une part de sa cité et il accepte seulement la poésie rationnelle et disciplinée³. Les exemples des dieux, tels qu'on les trouve chez les poètes sont pour la jeunesse une incitation à l'intempérance⁴. Au lieu d'enseigner le mépris de la mort, ils lui inspirent la peur. Un autre danger de la poésie consiste en ce qu'elle n'est qu'une imitation assez éloignée de la vérité⁵. Les jeunes gens ne doivent pas savoir imiter les vices et les bassesses des personnages comiques ou tragiques⁶. Dans ses *Lois*, il est plus indulgent⁷. Il accepte la poésie sous condition de censure. Aristote n'est pas d'accord avec Platon. Il croit que la poésie est plus philosophique que l'histoire et d'un caractère plus élevé⁸. Pour lui, la poésie d'Homère et de Sophocle n'imité pas simplement les individus, mais elle crée des types⁹. Il n'est pas nécessaire de

1) *Polit.* E, 3, 1338 a, 15-17 «... τὰ γράμματα πρὸς χρηματισμὸν καὶ πρὸς οἰκονομίαν καὶ πρὸς μάθησιν καὶ πρὸς πολιτικὰς πράξεις πολλὰς».

2) *Ibid.* 37-40.

3) *Répub.* X, 607 a.

4) *Répub.* III, 386 C et 390 a, b.

5) *Répub.* 595 b et suiv.

6) *Répub.* 395 C.

7) *Lois* VII, 817 A, E.

8) *Poétique* IX, paragr. 3, 1451 b «Διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποιήσις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἑκάστων λέγει» et A. CROISET, *Histoire de la littérature grecque* T, IV, p. 301.

9) G. DANTU, *L'éducation chez Platon*, Paris, Alcan, 1907 p. 36.

rappeler ici ses opinions sur la poésie tragique et son influence purificative des passions (Katharsis) ¹.

La prépondérance des lettres est, comme nous l'avons dit plus haut, en accord avec toute la pédagogie aristotélicienne. Le but suprême de l'homme, le bonheur, acquis par la pratique de la vertu, réside dans son activité spécifique. Cette activité s'accomplit par la raison que, seul de tous les êtres, l'homme possède ² et le bien suprême chez lui, est d'élever la raison à sa plus haute puissance et à la maîtrise des tendances inférieures ³.

La vie selon la raison, ὁ κατὰ νοῦν βίος, est ce qui convient le mieux à l'homme; les vertus intellectuelles (τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς) assurent plus le bonheur que les vertus morales (ἐγκράτεια, σωφροσύνη, φιλία), dont le rôle est de brider les passions de l'âme de façon qu'elles ne viennent pas troubler la vie de l'intelligence⁴, et la contemplation du philosophe ⁵. La santé du corps, dernier élément dans l'échelle des valeurs avec la gymnastique, est accessoirement nécessaire au bonheur, parce qu'une nature malade ralentit ou empêche le travail intellectuel. L'éducation va suivre cette hiérarchie et développera, comme nous l'avons déjà dit, le corps pour l'âme et, dans l'âme, la partie irrationnelle pour la partie rationnelle. Dans cette dernière partie, elle cultivera surtout la raison théorique en la préparant par l'entendement et par la science à la sagesse qui est l'idéal humain ⁶. Ce progrès,

1) *Poétique* VI, paragr. 2, 1449 b, la définition de la tragédie.

2) *Eth. de Nic.* A, 6, 1097 b, 33-34 et 1098 d, 1-4 «Τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς, ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον· ἀφοριστέον ἄρα τὴν θρεπτικὴν καὶ τὴν αὐξητικὴν ζωὴν. Ἐπομένη δὲ αἰσθητικὴ τις ἂν εἴη (...) κοινὴ καὶ ἴππῳ καὶ βοῖ (...) Λείπεται δὲ πρακτικὴ τις τοῦ λόγου ἔχοντος» et *Polit.* Δ, 14, 1333a, 26-30.

3) *Ibid.* 14-15.

4) *Eth. de Nic.* K, 7, 1178 a, 6-16.

5) *Eth. de Nic.* K, 8, 1178 b, 32 «ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις» et K, 7, 1177b, 19-20 et 24-25 «ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα (...) ἡ τελεία δὲ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη τοῦ ἀνθρώπου».

6) *Polit.* Δ, 15, 1334 b, 14-28 «Ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος, ὥστε πρὸς τούτους τὴν γένεσιν καὶ τὴν τῶν ἐθνῶν δεῖ παρασκευάζειν μελέτην. Ἐπειτ' ὥσπερ ψυχὴ καὶ σῶμα δύο ἔστιν, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ὁρώμεν δύο μέρη, τὸ τε ἄλογον καὶ τὸ λόγον ἔχον καὶ τὰς ἑξῆς τὰς τούτων δύο τὸν ἀριθμόν, ὧν τὸ μὲν ἔστιν ὀρεξίς, τὸ δὲ νοῦς, ὥσπερ καὶ τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτως καὶ τὸ ἄλογον

la raison l'accomplit par l'enseignement: διττῆς τῆς ἀρετῆς οὐσης, τῆς μὲν διανοητικῆς, τῆς δὲ ἡθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὖξησιν ¹.

Aussi de tous les enseignements, celui qui s'adresse à la raison, δίανοια, occupera le premier rang et sera naturellement celui des lettres, γράμματα. Ensuite, viendra la musique, qui, correspondant à la partie irrationnelle de l'âme, forme à la pratique des vertus morales. Au bas de l'échelle, il y aura la gymnastique, qui a pour objet le corps.

L a m u s i q u e

Aristote lie le plaisir à l'acquisition et à la pratique de la vertu morale et déclare que pour donner une formation morale aux enfants, il faut les habituer, comme dit Platon, à éprouver une vraie jouissance, lorsqu'ils font le bien et les amener à haïr le mal ². Aussi comprenons-nous l'importance qu'il attribue à la musique pour la formation du caractère.

Il est assez difficile de définir l'utilité et l'importance de la musique; elle n'est pas utile comme la grammaire, qui est indispensable au commerce et à bien d'autres choses; de même elle ne présente pas d'utilité comme le dessin, qui nous apprend à mieux juger des ouvrages d'art, ou même comme la gymnastique, qui donne la santé et la vigueur. La musique n'a aucun de ces avantages ³. C'est la raison pour laquelle les anciens ne la jugeaient pas nécessaire à l'éducation ⁴.

Mais qu'est-ce que la musique, demande-t-il: une science,

τοῦ λόγου ἔχοντος (...) διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον εἶναι προτέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὀρέξεως, ἕνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρέξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς».

1) *Eth. de Nic.* B, 1, 1103 a, 14-16.

2) *Eth. de Nic.* B, 3, 1104 b, 9-13 «Διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. Διὸ δεῖ ἡχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὥς ὁ Πλάτων φησίν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ· ἡ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν».

3) *Polit.* E, 3, 1338a, 17-21.

4) *Ibid.* 13-15.

un jeu ou un simple passe-temps? En fait, elle présente ces trois caractères et on hésite entre eux. C' est un délassement aux soucis du travail. Le jeu, d' ailleurs, n' a pour objet que de délasser; enfin c' est un passe-temps honnête et agréable et elle procure un délicieux plaisir ¹. Aussi ne manque-t-on pas de l'admettre dans toutes les réunions et les divertissements ². Ce motif, à lui seul, serait suffisant pour la faire admettre dans l'éducation ³. Mais est-ce qu' on peut exiger de la musique une influence de surcroît sur les mœurs et l' âme ⁴? Il suffirait pour démontrer sa puissance morale, de prouver qu' elle peut modifier nos affections, nos sentiments. Or il est certain qu'elle les modifie. Si l' on voit l' impression produite sur les auditeurs par les oeuvres d' Olympos, on ne niera pas qu' elles enthousiasment les âmes. Et qu' est-ce que l' enthousiasme, si ce n' est une modification morale: ὁ ἐνθουσιασμός τοῦ περὶ τὴν ψυχὴν ἥθους πάθος ἐστίν ⁵. Rien mieux que le rythme et les chants de la musique n' imite réellement la colère, la bonté, le courage, la sagesse même, et tous les sentiments opposés à ceux-là.

Les faits eux-mêmes démontrent combien la musique peut changer la disposition de l' âme. Les autres sens, tels que le toucher et le goût, ne produisent pas des impressions morales et ne suscitent pas des émotions, comme la pitié, la colère, l' effroi. Les objets soumis à la vue agissent sur ceux qui les contemplent peu à peu et indirectement. Mais ce n' est jamais précisément une imitation des affections morales. La musique, au contraire, est une imitation directe des impressions morales. Elle produit non le signe, σημεῖα, de la passion, comme la peinture, mais la passion même. Dès que la nature des harmonies change, les sentiments des auteurs changent avec elle et la suivent. Par exemple, après une harmonie plaintive, comme le mode mixolydien, l' âme se resserre;

1) *Ibid.* E, 5, 1339b, 12-14 «εἰς τί δύναται τῶν διαπορηθέντων τριῶν πότερον παιδείαν ἢ παιδιὰν ἢ διαγωγὴν».

2) *Ibid.* 1340 a, 3-4 «ἔχει γὰρ ἡ μουσικὴ τὴν ἡδονὴν φυσικὴν».

3) *Ibid.* 1339 b, 24-25.

4) *Ibid.* 1340 a, 5-8 «ἀλλ' ὁρᾶν, εἴπη καὶ πρὸς τὸ ἥθος συντείνει καὶ πρὸς τὴν ψυχὴν. Τοῦτο δ' ἔν εἴη δῆλον, εἰ ποιοῖ τινες τὰ ἥθη γινόμεθα δι' αὐτῆς».

5) *Polit.* E, 5, 1340 a, 11-12.

d' autres harmonies attendrissent le coeur et entre tous les modes, c'est le dorien qui procure à l'âme un calme parfait ¹.

Il en est de même des rythmes ², c'est-à-dire de l'ordre par rapport aux mouvements du corps: les uns calment l'âme, les autres la bouleversent. On constate qu'il est impossible de ne pas reconnaître la puissance de la musique sur les moeurs, ἥθος. Or, la vertu morale est précisément la qualité de l'ἥθος qui soumet les tendances natives aux conseils de la raison.

Modifiant les moeurs, ἥθος, la musique peut donc modifier la vertu et il faut nécessairement s'en servir dans l'éducation ³. Elle a aussi l'avantage d'être très agréable aux enfants: d'ailleurs la musique est agréable par sa nature même, φύσει τῶν ἡδυσμένων ἐστίν, et elle a une analogie parfaite avec les dispositions de cet âge qui s'ennuie très vite tandis que la musique n'apporte jamais l'ennui. Le plaisir qu'elle procure provoque l'action et il pénètre profondément dans l'âme avec laquelle l'harmonie et le rythme sont étroitement liés ⁴.

Il reste à examiner la question de la musique vocale et instrumentale. Faut-il l'une ou l'autre ou toutes les deux ⁵? Aristote est de l'opinion qu'il faut pratiquer la musique pour pouvoir être bon juge de cet art et il conclut que les enfants doivent apprendre à exécuter; plus tard, ils pourront renoncer à ce travail personnel, mais ils sauront apprécier les belles choses et jouir des études de leur premier âge ⁶. Pour éviter les excès et ne pas réduire l'homme libre au rôle de simple ouvrier, on doit préciser, pour les citoyens, ce

1) *Ibid.* 40-42 et 1340 b, 1-5 «εὐθὺς γὰρ ἡ τῶν ἀρμονιῶν διέστηκεν φύσις, ὥστ' ἀκούοντας ἄλλως διατίθεσθαι καὶ μὴ τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον πρὸς ἐκάστην αὐτῶν (...) μέσης δὲ καθοριστικῶς μάλιστα πρὸς ἐτέραν, οἷον δοκεῖ ποιεῖν ἡ Δωριστὶ μὲν τῶν ἀρμονιῶν ἐνθουσιαστικοὺς δ' ἡ Φρυγιστί».

2) PLATON, *Lois* II, 665 A «τῇ δὲ τῆς κινήσεως τάξει ρυθμὸς ὄνομα εἴη, τῇ δ' αὖ τῆς φωνῆς, τοῦ τε ὀξέος ἅμα καὶ βαρέος συγκεραννυμένων, ἀρμονία ὄνομα».

3) *Polit.* E, 5, 1340 b, 10-13 «Ἐκ μὲν οὖν τούτων φανερόν ἐστι δύναται ποιεῖν τι τὸ τῆς ψυχῆς ἥθος ἡ μουσικὴ παρασκευάζειν. Εἰ δὲ τοῦτο δύναται ποιεῖν, δῆλον ἐστὶ προσαιτέον καὶ παιδευτέον ἐν αὐτῇ τοὺς νέους».

4) *Polit.* E, 5, 1340 b, 17-18 «Καὶ τις εἴκοιτε συγγένεια τῆς ἀρμονίας καὶ τοῖς ρυθμοῖς εἶναι».

4) *Ibid.* E, 6, 1340 b, 20-21.

6) *Ibid.* 35-39.

qu'il convient de connaître de l'exécution musicale, quels rythmes et harmonies et quels instruments.

L'étude de la musique ne doit pas nuire aux actions de l'avenir, ne pas dégrader le corps et le rendre incapable aux exercices de la guerre, ne pas empêcher les occupations politiques et l'acquisition des connaissances sérieuses¹. C'est pour cette raison qu'il ne faut pas préparer les élèves à des concours, ni leur enseigner des exécutions compliquées, comme on le fait maintenant.

Le même principe doit être appliqué au choix des instruments. Il ne faut admettre que ceux qui sont propres à former l'oreille et à développer l'intelligence. Bannir tout instrument compliqué, comme la cithare et ceux qui s'en rapprochent, les heptagones, les trigones et les sambuques qui exigent un trop long exercice de la main, les pectides et les barbitons, qui provoquent, chez les auditeurs, des idées de volupté, et bannir particulièrement la flûte. Platon et Aristote sont tous les deux d'accord sur ce point qu'elle n'est bonne qu'à exciter les passions. Elle n'est pas un instrument moral², car elle est orgiastique, ayant besoin de mélodies écrites sur des modes exaltés, non convenables pour l'éducation. D'autre part, la flûte a un inconvénient sous le rapport de l'éducation, c'est qu'elle empêche de parler pendant qu'on étudie. Cela seul suffit à en interdire l'emploi parce que l'essentiel pour l'écolier est d'apprendre à chanter en s'accompagnant sur un instrument.

La musique instrumentale doit être subordonnée à la musique vocale; les exercices qui n'appartiennent qu'aux virtuoses et qui sont destinés aux concours solennels de la musique doivent être éloignés de l'éducation. L'enfant soutient toujours son chant avec un instrument peu compliqué, notamment la lyre. Les morceaux exécutés seront composés sur le mode dorien et dans un rythme très simple. La virtuosité et les concours ne sont que pour les mercenaires et les esclaves. Hors de ce cadre, la musique est dangereuse, n'éduque pas et ne prépare pas à la vertu³.

1) *Ibid.* 1341 a, 5-9.

2) *Polit.* E, 6, 1341 a, 21-22 «Ἐτι δ' οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἡθικόν, ἀλλὰ μᾶλλον δρῆστικόν».

3) *Ibid.* 1341 b, 8-14.

Cet enseignement peut être coordonné avec celui des lettres. Le grammaticien donnait, comme nous l'avons vu, des thèmes moraux choisis de différents poètes, qui, composés à l'origine pour être chantés, pourraient servir probablement aux citharistes pour l'enseignement de la musique. Ainsi ces deux enseignements que les enfants commencent vers le même âge, se renforcent et concourent au même but moral. D'ailleurs, les lettres étaient désignées d'habitude sous le nom commun de *musique*¹.

Platon a les mêmes opinions sur l'instruction musicale; il est d'accord avec Aristote sur les harmonies et l'esprit général est le même. Ils prescrivent aussi les mêmes rythmes et les mêmes instruments². Platon croit à l'influence morale de la musique. «On a donné, dit-il, pour je ne sais quelle raison, le nom de musique à l'art qui, réglant la voix, passe jusque dans l'âme et lui inspire le goût de la vertu»³. Celui qui ne sait pas tenir sa place dans un chœur n'est pas vraiment éduqué⁴. «La lyre, la danse légère et le chant, voilà ce qui, pour Théognis, résume toute la vie cultivée»⁵.

Cette doctrine remonte à Pythagore. Les Pythagoriciens croient, selon Aristote⁶, que l'univers entier est harmonie et nombre. Certains modes, certains rythmes, certains instruments calment les passions et ouvrent le chemin de la vertu. Leurs opinions se sont répandues dans toute la Grèce et elles se sont maintenues longtemps vivantes dans le peuple et chez les philosophes.

Gévaert dans son livre sur la musique de l'antiquité écrit: «Que cette doctrine ait eu une réalité objective pour les Grecs, c'est là une chose dont il est impossible de douter. On ne répète pas pendant plusieurs siècles des phrases absolument vides de sens. Nous devons donc croire que les anciens ressentaient à l'audition de leurs harmonies les impressions diverses dont parlent les écrivains⁷. Cela peut être dû à la place prépondérante que la poésie

1) PLATON, *Protagoras* 325 E.

2) *Répub.* III, 399 c et 400 a.

3) *Lois* II, 673 a.

4) *Lois* II, 654 a b.

5) D'après H. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* p. 75.

6) *Métaphysique* I, ch. 5, 985 b - 986 a.

7) *Histoire et théorie de la musique de l'antiquité*, Gand, 1875-81, T.1, p. 200.

possédait au commencement. La musique n'était pas qu'un accompagnement. Après la guerre du Péloponnèse les choses se modifient et la musique, dans certains genres, devient plus puissante. Après la conquête macédonienne, les poètes se séparent des musiciens ¹.

Mais, par l'effet de cette longue association des deux arts, un changement a eu lieu. L'ᾠδός, qui appartenait notamment à la poésie- tel genre de poésie était constamment lié avec tel genre de musique- a été transporté à la musique. Aristote et Platon croient à cette origine de l'ᾠδός parce qu'Aristote recommande l'emploi des instruments qui n'empêchent pas le chant et Platon n'accepte pas comme morale la musique qui n'est pas accompagnée de paroles ². Ce respect profond pour la musique s'explique aussi du fait qu'à l'origine toute la culture était transmise par le chant. Les lois même ont été chantées parce que le chant était le seul moyen de les graver dans l'esprit ³. C'est la raison pour laquelle la musique a tenu une place importante en exerçant une action politique et morale. Platon et Aristote veulent restaurer l'ancien mode, l'ancien rythme en le débarrassant des excès qui ont été commis par le professionnalisme pendant les siècles suivants.

La musique, alors, bien que les lettres aient la première place dans le programme, est d'une grande importance pratique. Indépendamment de ses propres fins, comme influence heureuse sur le caractère, purification de l'âme et passe-temps agréable, elle aide beaucoup à l'enseignement des lettres, c'est-à-dire de la poésie. Elle aide encore à la gymnastique. Les exercices des éphèbes, si nous regardons les vases de l'époque, se passent au son de la flûte parce qu'elle assure la régularité des mouvements et contribue ainsi à la beauté des corps ⁴. Par toutes ces fonctions, la musique est jugée par les philosophes mêmes, comme indispensable dans le système éducatif.

Les chants, d'autre part, sont divisés par Aristote en trois

1) GEVAERT, *op. cit.* T. 1, p. 31-32 et T. II p. 83.

2) Lois II, 669 e et 670 a.

3) FUSTEL de COULANGES, *La cité antique*, 14e éd. 1893 p. 224.

4) P. GIRARD, *op. cit.* p. 191 et 192.

catégories: *ῥηθικά, πρακτικά, ἐνθουσιαστικά*. Ce sont les premiers qui seront utilisés pour l'éducation, *παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως*¹.

L a g y m n a s t i q u e

L'éducation physique tient la première place à l'époque archaïque: il s'agit de préparer l'enfant à la course, ou lancer du disque et du javelot, au saut en longueur, à la lutte et à la boxe. Cet art était enseigné par le pédotribe qui exerçait les enfants à la «palestre», correspondant au gymnase pour les adultes². Cette éducation physique continue pendant des siècles, quoique le contenu même de la formation des enfants ait changé et qu'elle soit devenue plus intellectuelle. Elle correspondait à la réalité des cités grecques pour lesquelles la guerre était l'état presque normal tandis que la paix était occasionnelle. Les combattants ont besoin de force physique, de souplesse de mouvements et c'est par la gymnastique qu'ils acquièrent ces qualités. Nous voyons ainsi que la gymnastique a sa place d'honneur dans les grandes fêtes et les concours panhelléniques, comme dans la célébration des mystères religieux. Le premier devoir civique est de se former à la gymnastique. Toutes les cités grecques avaient des gymnases pour les éphèbes et les adultes.

Puisqu'on doit former le corps avant l'esprit, il faut accoutumer les petits enfants aux exercices corporels et à la gymnastique, dit Aristote³. La *παιδοτριβική* pour donner une bonne constitution au corps et sa beauté plastique, la *γυμναστική πρὸς ὑγίειαν καὶ ἀλκὴν*, pour assurer l'habileté aux exercices, stade préparatoire des exercices militaires⁴. Il y a donc un double enseignement de gymnastique. Les exercices de la *παιδοτριβική* doivent être légers,

1) *Polit. E*, 7, 1341 b, 32-38.

2) H. I. MARROU, *op. cit.* p. 74.

3) *Polit. E*, 3, 1338 b, 4-7 «Ἐπεὶ δὲ φανερόν πρότερον τοῖς ἥθεσι ἢ τῷ λόγῳ παιδευτέον εἶναι καὶ περὶ τὸ σῶμα πρότερον ἢ τὴν διάνοιαν, δῆλον ἐκ τούτων ὅτι παραδοτέον τοὺς παῖδας γυμναστικῇ καὶ παιδοτριβικῇ».

4) *Ibid.* 7-8 «Τούτων γὰρ ἡ μὲν ποιὰν τινα ποιεῖ τὴν ἕξιν τοῦ σώματος, ἡ δὲ τὰ ἔργα».

gradués d'après l'âge et se poursuivre jusqu'à la puberté¹. Ainsi on évitera les travaux très pénibles de peur d'arrêter la croissance. Le danger de ces exercices préparatoires peut se constater dans les concours d'Olympie, où l'on voit très rarement des champions, couronnés pendant leur enfance, remporter le prix dans l'âge mûr.

Après l'apparition de la puberté, vers 14-15 ans, la gymnastique sera supprimée du programme d'études pour trois ans. Pendant ces années aura lieu l'enseignement intellectuel moyen et la croissance de l'éphèbe sera assurée. Au sortir de l'adolescence, pendant les années qui suivront on pourra les soumettre aux rudes exercices et au régime le plus sévère². L'interruption de trois ans a pour but de ne pas surmener le jeune adolescent par une éducation surchargée. Il faut laisser le corps libre pendant les années où l'organisme est en transformation: ἄμα γὰρ τῇ τε διανοίᾳ καὶ τῷ σώματι διαπνεεῖν οὐ δεῖ: la fatigue du corps est très nuisible à l'esprit et celle de l'esprit au corps.

La différence des buts entre les deux degrés d'enseignement physique était plus accentuée qu'auparavant à l'époque de Platon et d'Aristote. L'esthétique et l'hygiène corporelles priment dans la παιδοτριβική. Platon veut réduire les exercices physiques à de simples jeux de guerre. La gymnastique, pour lui, doit être une image de la guerre. On doit bannir tout ce qui ne contribue pas décidément à la formation du soldat. «Il faudra toujours ménager, après les sacrifices, certains divertissements, de façon qu'à chaque fête il y ait des espèces de combats qui représenteront aussi naturellement qu'il se pourra les combats véritables. Quant aux exercices de force, tels que la lutte et d'autres semblables qui sont en usage aujourd'hui, et qu'on peut appeler pesants, nous y substituerons les combats d'armes d'un contre un, de deux contre deux et jusqu'à dix»³. Et il continue, voulant remplacer le pancrace par la peltastique où les jeunes hommes s'habitueront à lancer des flèches, des javelots etc.; nous constatons ainsi qu'il préconise toute une préparation militaire.

1) *Ibid.* 40-42 «μέχρι μὲν γὰρ ἥβης κορυφότερα γυμνάσια προσοιστέον (...) ἵνα μηδὲν ἐμπόδιον ᾖ πρὸς τὴν αὐξήσιν».

2) *Polit.* E, 4, 1339 a, 4-8.

3) *Lois* VII, 829 a etc. 830 d sv.

Selon Aristote, la puissance militaire n'est pas le but de la cité, c'est un moyen pour s'élever plus haut vers le bonheur. Donc n'importe quel excès est condamné. De même dans la musique, dans la gymnastique, l'essentiel est que les exercices ne déforment pas la stature de l'homme libre. Il condamne alors les gouvernements, comme celui des Thébains, qui cherchent le plus souvent à former des athlètes sans prendre garde qu'ils compromettent la grâce et la croissance du corps¹. Il critique aussi les Spartiates parce qu'ils endurecissent les enfants et les rendent féroces, en croyant qu'ils en feront des êtres courageux. C'est toujours la faute que commettait l'éducation unilatérale en s'attachant à un seul objet: si l'on ne songe qu'à développer le courage, on n'atteint même pas ce but-là. La férocité n'est pas le signe du courage. On le voit chez les animaux et dans les peuplades sauvages. Les Spartiates d'ailleurs sont surpassés par d'autres peuples, même au combat². Aristote conseille de mettre au premier rang le Bien et non la férocité; en donnant trop d'importance à cette partie secondaire de l'éducation et en négligeant d'autres objets indispensables, on forme les enfants βανύσους, indignes d'être de vrais citoyens.

En conclusion, notre philosophe pense que l'esthétique corporelle, la santé et la vigueur du corps sont le but essentiel de l'enseignement de la gymnastique. Quant à l'habileté dans les exercices, dont l'importance devient prépondérante dans la période de la préparation militaire, elle n'est jamais qu'un but particulier.

Le dessin

Enfin quelques-uns adoptent le dessin: καὶ τέταρτον ἔνιοι γραφικὴν³. De cette expression d'Aristote nous comprenons que le dessin n'était pas entré définitivement dans les programmes. On ne l'enseigne pas partout, ni à tous les élèves. Il a été introduit à l'école primaire à la fin du Ve siècle, mais, jusqu'au milieu du IVE

1) *Polit.* E, 4, 1338 b, 9-11 «Νῦν μὲν οὖν αἱ μάλιστα δοκοῦσι τῶν πόλεων ἐπιμελεῖσθαι τῶν παιδων, αἱ μὲν ἀθλητικὴν ἔξιν ἐμποιοῦσι, λωβώμεναι τὰ τ' εἶδη καὶ τὴν αὔξησιν τῶν σωμάτων».

2) *Ibid.* 12-32.

3) *Polit.* E, 3, 1337 b, 25.

siècle, il n'est pas encore consacré officiellement ¹. Le dessin, γραφή, est d'une utilité variée et positive ² dans la vie. Il est comme les lettres, c'est-à-dire qu'il n'a pas seulement une utilité en soi, mais il facilite beaucoup l'acquisition d'une foule d'autres connaissances. Ainsi on apprend le dessin moins pour éviter les erreurs dans l'achat et la vente de meubles et d'ustensiles que pour se former une intelligence plus capable d'apprécier la beauté du corps ³. D'ailleurs, cette préoccupation exclusive des notions d'utilité ne convient ni aux âmes nobles, ni aux hommes libres: τὸ δὲ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρήσιμον, ἥκιστα ἀρμόττει τοῖς μεγαλοφύχοις καὶ τοῖς ἐλευθέροις.

La connaissance du dessin nous apprend encore à mieux juger les ouvrages d'art ⁴. Il influence aussi les mœurs d'une façon indirecte, évidemment moins que la musique. L'aspect d'un portrait produit une imitation des émotions agréables ou tristes selon ce qu'il représente. Il y a ὁμοίωμα τοῖς ἡθυσιν (...) ἐν τοῖς ὁρατοῖς ἡρέμα ⁵. Un mouvement de l'âme est quelque chose d'imperceptible mais il a des manifestations extérieures, comme la colère, la tristesse; il y a donc des signes ⁶, que l'artiste reproduit par le dessin et les couleurs. Ces images qui sont permises à la vue finissent peu à peu par agir sur tous ceux qui les contemplent, elles évoquent et introduisent la passion dans l'âme du spectateur ⁷. D'où l'influence sur les mœurs, l'ἥθος, parce qu'elles changent les sentiments. On ne conseillera alors jamais à la jeunesse de contempler les tableaux de Pauson, mais ceux de Polygnote ou de tout au-

1) DEFOURNY, *op. cit.* p. 266.

2) *Polit.* E, 3, 1337 b, 25-26.

3) *Polit.* E, 3, 1338 a, 40-42 et 1338 b, 1-2 «Ὁμοίως δὲ καὶ τὴν γραφικὴν οὐχ' ἵνα ἐν τοῖς ἰδίοις ὄνιοις μὴ διαμαρτάνωσιν, ἀλλ' ὥσιν ἀνεξαπάτητοι πρὸς τὴν τῶν σκευῶν ὄνῃν τε καὶ πρᾶσιν, ἢ μᾶλλον ὅτι ποιεῖ θεωρητικούς τοῦ περὶ τὰ σώματα κάλλους».

4) *Polit.* E, 3, 1338 a, 17-19 «δοκεῖ δὲ καὶ γραφικὴ χρήσιμος εἶναι πρὸς τὸ κρῖναι τὰ τῶν τεχνιτῶν ἔργα κάλλιον».

5) *Ibid.* E, 5, 1340 a, 29-30.

6) *Ibid.* 33-34. «Σημεῖα μᾶλλον τὰ γινόμενα σχήματα καὶ χρώματα ἡθῶν».

7) *Polit.* E, 5, 1340 a, 32-35 «Ἐτι δὲ οὐκ ἔστι τῶν δ' ὁμοιώματα τῶν ἡθῶν, ἀλλὰ σημεῖα μᾶλλον τὰ γινόμενα σχήματα καὶ χρώματα τῶν ἡθῶν καὶ ταῦτ' ἔστιν ἐπὶ τοῦ σώματος ἐν τοῖς πάθεσιν».

tre peintre ou statuaire aussi moral que lui¹. Dans sa *Poétique* Aristote² critique encore une fois ces deux peintres en disant: «Polygnote dans ses figures s'élevait au-dessus de la nature, Pauson restait au-dessous et Dionysios faisait les siennes semblables à la nature»³.

1) *Ibid.* 35-38.

2) *Poétique*, II, 1, 1448 a.

3) Indiquons ici que, selon Aristote, les institutions complémentaires de l'école (théâtre, conférences publiques, culture physique, repas communs, amitié, etc.) jouent un rôle important dans l'éducation civique de la jeunesse. La question étant hors de notre dessein, je renvoie le lecteur aux passages suivants: *Polit.* B, 4, 1262 b, 7-8, B, 5, 1263 b, 41; 1271 a, 29-32; 1272 a, 13-14; 1272 b, 33-35; Δ, 10, 1329 b, 5-35; 1330 a, 3-4; 1331 a, 19-20; Δ, 12, 1331 a, 32-37; - *Eth. de Nic.* Θ, 6, 1157 b, 25; I, 8, 1168 a, 28-35; 1171 b, 32-33.

SECONDE PARTIE

L'éducation morale et ses moyens

QUELQUES INDICATIONS PRELIMINAIRES

«Au jugement de la plupart des historiens la morale antique dans la période proprement grecque, était plus dégagée d'éléments religieux et surnaturels que ne l'a été la morale philosophique des modernes du moins jusqu'à notre temps», dit Brochard ¹ dans son étude sur la morale ancienne et la morale moderne et il est vrai que la morale d'Aristote n'a pas, elle aussi, le caractère «transcendant» de la morale chrétienne ou des autres qui s'y rattachent. Elle se développe sans l'intervention, directe tout au moins, d'une préoccupation de la vie future, ni celle d'un Dieu administrateur de sanctions post-terrestres.

C'est une morale «immanente» dont la sphère d'activité est la conscience individuelle. Aristote, quoiqu'il considère la morale, à un moindre degré peut-être que la pédagogie- comme étant une branche de la science sociale, tâche de mettre en relief son caractère scientifique et de déterminer la méthode qui lui est propre. Il est le premier à avoir énoncé son principe et ses règles fondamentales, tout comme il est aussi le premier qui ait écrit des traités spéciaux sur cette matière.

La science morale est pour lui une science pratique selon le critère qu'il a établi à propos de la science spéculative et la science pratique². La première a pour fin la connaissance du vrai, tandis que le but de la seconde, c'est l'action, ἔργον. «Le bien et le mal de l'intellect spéculatif (...) consiste dans le vrai et dans le faux; c'est là en effet l'oeuvre de tout intellect, tandis que la vérité de

1) BROCHARD, V. *La morale ancienne et la morale moderne*. Revue Philosophique, Liv. I, janvier, 1901.

2) *Métaphysique* I, 993 «Θεωρητικῆς μὲν τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ' ἔργον».

l'intellect- qui est à la fois pratique et spéculatif - consiste à être conforme à l'appétit ¹, normal, juste, régulier».

C'est exactement ce qui se passe pour la politique et pour toute science qui doit en définitive servir de règle à la pratique. Cela ne signifie pas d'ailleurs qu'il n'y ait pas une partie théorique, spéculative, dans la morale aristotélicienne. Mais la distinction entre l'intellect spéculatif et l'intellect pratique est capitale pour lui. Il entend par là la double fonction qui lui est propre, celle de penser ou celle d'agir. Les deux intellects se trouvent au sein de la morale, mais en définitive la fin à laquelle elle vise, est la pratique. A cette fin, l'appétit régulier, ὁρθὴ ὁρεξις, qui n'est point autre chose que la volonté, ce vouloir énergique, dont dépend la rectitude morale de nos actes humaines, joue un grand rôle.

La moralité prend donc son point de départ dans l'expérience et elle est subordonnée en tant que branche de la science sociale à la politique.

« C'est la politique, dit Aristote, qui détermine les sciences nécessaires aux cités (...) Puisqu'elle se sert de toutes les autres sciences pratiques et qu'elle prescrit en outre par des lois ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir, il en résulte que sa fin, à elle, comprend celle des autres et que cette fin serait le bien humain » ². Ou ailleurs « la politique est le bien suprême de tous les biens pratiques » ³. D'ailleurs l'identité qu'Aristote établit entre la politique et la morale, la sociabilité et les vertus, apparaît dans ses idées sur la justice et l'amitié, vertus sociales proprement dites.

Cette conception aristotélicienne de la subordination de la morale individuelle à la morale politique repose sur sa conception philosophique de la nature humaine. Pour lui ainsi que l'a écrit Boutroux, « la philosophie pratique comprend trois parties cor-

1) *Eth. de Nic.* Z, 2, 1139 a, 27 a «Τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τ' ἀληθές ἐστιν καὶ ψεῦδος· τοῦτο γὰρ ἐστὶν παντὸς διανοητικοῦ ἔργου, τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ὁμολόγως ἔχοντα τῇ ὁρέξει τῇ ὁρθῇ».

2) *Eth. de Nic.* I, 1094 a 18; 1049 b 11.

3) *Eth. de Nic.* I, 1095 a, 13-16.

respondant aux trois sphères d'action qui s'offrent à l'homme. Ces trois parties sont: l'éthique, ou règle de la vie individuelle; l'économique, ou règle de la vie de famille; et la politique, ou règle de la vie sociale. Selon l'ordre chronologique, l'éthique précède l'économique, qui précède elle-même la politique. Selon l'ordre de la nature et de la perfection, le rapport est inverse. La politique, en effet, est l'achèvement de l'économique, qui elle-même, détermine l'activité humaine avec plus de précision que l'éthique pure et simple»¹. Il y a pourtant dans ces rapports du tout et des parties une réciprocité. Le bien moral individuel assure autant le bien collectif que celui-ci garantit celui-là.

Si l'on voulait établir une distinction par rapport à la morale platonicienne, on pourrait dire que la morale d'Aristote ne considère pas le bien en soi, comme faisait Platon, mais le bien dans ses rapports avec l'homme. Autrement, il ne serait ni quelque chose de pratique, ni quelque chose de tangible pour nous. Or c'est là pourtant ce que nous cherchons.² et plus loin: Καὶ γὰρ τὰ γὰθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην³. La morale commence pour lui dans ses relations avec l'homme et la condition immédiate de la vertu et du vice n'est pas la science ou l'ignorance, comme elle l'était pour Platon, mais la liberté au service d'une volonté droite et d'une prudence consommée.

«Etant donné que la fin relève de la volonté, les moyens en vue de cette fin étant objet de délibération et de choix, il s'ensuit que les actes relatifs à ces moyens seront accomplis avec le choix réfléchi et de plein gré. La vertu dépend donc de nous, ainsi que le vice»⁴. Tout comme nous pouvons faire le bien, nous pouvons aussi faire le mal.

De ce point de vue, et à la lumière de ce qu'expose Aristote, il nous est donné de comprendre quels étaient les moyens qu'il jugeait nécessaires pour l'éducation morale et le rôle primordial qu'

1) BOUTROUX *Aristote*, Grande Encyclopédie, paragr. 20, p. 946.

2) *Eth. de Nic.* A 4, 1096 b, 30-35; 1097 a, 10.

3) *Eth. de Nic.* A 13, 1102 a, 15.

4) *Eth. de Nic.* A 7, 1113 b 3-7.

il a accordé à l'habitude et à l'exercice. Il en est trois à son avis: la nature, l'habitude, l'enseignement: φύσις, ἔθος, διδασχά.

Si pour pratiquer le bien et la vertu, il nous suffisait de les connaître et de les comprendre, toute l'éducation pourrait se réduire à l'enseignement. Tel est l'avis de Socrate: personne, pour lui, n'est mauvais, s'il connaît le bien. «Les vertus consistent toutes dans la pensée; elles sont toutes des connaissances, des «raisons». D'où il résulte qu'une telle connaissance fonde nécessairement l'action droite»¹.

«La volonté ne peut pas aller contre la raison, les fautes étant de simples erreurs de l'intelligence: nul n'est méchant de son plein gré², c'est-à-dire mal voulant à l'égard de ce qu'il saurait être son bien. La sagesse ne se sépare pas de la sage conduite³: σοφίαν καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, la pratique de la morale ne fait qu'un avec la science morale. Dès que nous avons connu le bien, il s'impose à notre volonté.

Cette opinion est contredite par les faits les plus évidents, répond Aristote⁴. L'homme connaît le bien et fait le mal. La partie irrationnelle de l'âme ne marche pas toujours de pair avec la partie rationnelle. L'enseignement participe directement à des vertus intellectuelles en tant que νοῦς, ἐπιστήμη, σοφία, parce qu'elles proviennent en majeure partie de l'instruction⁵. Il est moins efficace pour les deux autres vertus intellectuelles φρόνησις et τέχνη qui doivent appliquer des vérités générales sur les cas particuliers au moyen des sens qui sont sujets à l'erreur. Il l'est beaucoup moins encore vis-a-vis des vertus morales, puisque l'instinct et les désirs empêchent la raison droite d'agir.

En plus de la raison, λόγος, et de l'enseignement, διδασχά, il faut encore deux facteurs pour guider l'homme dans la pratique de la vertu. C'est la nature, φύσις et l'habitude, ἔθος.

1) ROBIN LEON, *La morale antique*, P.U.F., 1947, p. 79 et ARISTOTE, *Eth. de Nic.* z, 13, 1144 b, 29 «Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι»

2) *Timée*, 86 D et Lois V, 731 C, *Protag.* 345 D, 358 C «Ἐπὶ γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἐκὼν ἔρχεται».

3) XENOPHON, *Mémoires* III, 9.

4) *Eth. de Nic.* VII, 3, 1145 b 21-28 «οὗτος μὲν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς».

5) *Eth. de Nic.* II, I, 1103 b «διττῆς δὲ τῆς ἀρετῆς οὐσῆς, τῆς μὲν διανοητικῆς, τῆς δὲ ἡθικῆς, ἥ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξησιν...».

CHAPITRE I

LA NATURE

Le naturel, le tempérament peuvent rendre plus aisée ou plus difficile l'acquisition de la moralité, selon Aristote. L'éducateur ne peut pas créer les dispositions qui dépendent du sol, du climat, de l'hérédité¹. Nous naissons avec la capacité d'acquérir la morale, mais cette capacité doit être développée par l'habitude, l'exercice, comme dans les arts et les métiers. Pour lui, la vertu n'est pas l'effet de la nature, «la vertu est fille de bonnes habitudes»². Car il n'y a pas moyen de changer, par l'habitude, les inclinations et les tendances imprimées par la nature. La pierre, par exemple, que sa tendance naturelle porte vers le bas, ne prendra pas l'habitude de se diriger vers le haut. Or le but de l'art et de l'éducation, en général, c'est de suppléer à la nature et de compléter ce qu'elle n'a que commencé³; mais la part qu'Aristote donne à l'exercice et à l'habitude est très grande.

En définissant la vertu et en la distinguant des arts, il dit dans le livre II de *l'Ethique de Nicomaque* «qu'elle n'est pas une passion, ni une puissance de l'âme, mais une habitude». Καὶ ἔτι δυνατοὶ ἐσμεν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα. Si donc la nature nous a donné les possibilités de sentir les passions, ce n'est pas elle qui nous fait bons ou mauvais⁴.

Platon croit que l'acquisition de la vertu n'est ni un don naturel, ni le résultat de l'éducation seulement et de l'instruction, quoiqu'il admette, d'une part qu'il y a des natures incorrigibles⁵.

1) *Polit.* Δ, 7, 1327 β, 20 sqq.

2) *Eth. de Nic.* 1103 b, 17 «... ἡ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται... οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίγνεται».

3) *Polit.* Δ, 17, 1337 α, 1-2 «πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλεῖπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν».

4) *Eth. de Nic.* B, 14, 1106 α, 9.

5) *Répub.* III, 410 A.

alors que, d'autre part, il donne à l'éducation une très grande importance.

Dans le *Protagoras* il paraît d'abord nier que la vertu soit une science et cependant la conclusion du dialogue est que la vertu est objet d'enseignement. Si la vertu est une science, il suffit de connaître le bien pour l'accomplir. Alors la vertu ne peut jamais être vaincue par le désir. L'incontinence—l'état de l'homme qui ne peut pas se maîtriser, quoiqu'il connaisse le bien—n'existe pas. Platon montre la difficulté de cette thèse et dit plus loin, par la bouche de Socrate même, que la vertu ne s'enseigne pas parce que, si nous prenons l'exemple des plus grands hommes qui ont rendu le plus de services à l'Etat et dont la vertu est admirée, nous constatons que leurs fils étaient indignes d'eux. Cependant ils n'auraient pas négligé de rendre leurs enfants semblables à eux-mêmes ¹.

Dans le *Ménon* nous retrouvons l'idée selon laquelle la vertu ne s'enseigne pas. Il introduit deux éléments tout à fait différents de la théorie socratique: ce sont l'opinion vraie et la *θεία μοῖρα*. A propos de la première il précise sa pensée, en invoquant un exemple. Si quelqu'un, voulant aller d'Athènes à Larissa, en sait la route à la faveur d'une science certaine, il atteindra heureusement le but qu'il s'est fixé, mais un autre qui se forme de cette même route une idée juste, par simple conjecture, n'en fera pas moins un voyage heureux ². Non seulement la vertu se rattache à l'opinion vraie, mais elle est encore un don divin, comme l'inspiration poétique; *Ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θεία μοῖρα παραγινομένη ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται* ³. La vertu n'appartient plus à la seule raison, puisque nous voyons intervenir ici la spontanéité et la faveur divines. Nous sommes déjà loin de la théorie toute rationaliste de Socrate ⁴. La difficulté pour Platon

1) *Protag.* 319 e et 320 a.

2) *Ménon* 97 A. B. «... δόξα ἄρα ἀληθὴς πρὸς ὑρθότητα πράξεως οὐδὲν χεῖρων ἡγεμὼν φρονήσεως».

3) PLATON, *Ménon*, 99 e et 100 a. Voir aussi sur ce sujet BROCHARD *Revue des cours et Conférences*, 1901-1902, no 13 et ZELLER *la philosophie des Grecs*, II, I, 594 4.

4) BROCHARD, *La morale de Platon*, p. 173 dans les *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Alcan, Paris, 1912, p. 173.

est de justifier à la fois le caractère «scientifique» de la vertu révélée par la dialectique et la réalité d'une vertu non dialectique incarnée, par exemple, en Aristide. D'où sa conception de la *θεία μοῖρα*.

Cela signifie que dans la vie morale pratique l'opinion vraie équivaut à la science. Mais les opinions n'étant que des réalités apparentes ne sauraient demeurer longtemps et s'échappent aussitôt de l'âme. Elles ne peuvent pas être transmises aux autres par la simple imitation des exemples des «hommes excellents». Le fait qu'ils ont été incapables, «ces hommes excellents», de transmettre à d'autres, et notamment à leurs enfants, la vertu qui les distinguait, prouve suffisamment que chez eux elle n'avait point d'autre fondement qu'une opinion, dont la vérité est due à un heureux hasard, comme, quand sans savoir le chemin, on arrive néanmoins où on voulait aller. Ces opinions correctes sont salutaires, mais tant qu'on ne les aura pas rattachées rationnellement à un savoir, sera-t-on sûr de les retrouver au moment du besoin?»¹.

Seule, la science est stable, immuable et c'est ce qui constitue sa supériorité sur l'opinion. L'opinion vraie est croyance et persuasion. La science est claire vue et certitude².

La vraie connaissance reste donc bien supérieure à l'opinion droite. Pour Platon il y a alors trois étapes dans l'acquisition de la connaissance: opinion au début, opinion vraie au milieu, la science à la fin qui est la connaissance du bien et du mal³.

Ici, à côté de ces bienfaisantes opinions vraies, Platon examine le rôle de l'éducation sous un double aspect: du dedans, c'est-à-dire comme purification de l'esprit, et du dehors, c'est-à-dire comme exercice et discipline de l'âme, sujet sur lequel nous reviendrons plus loin.

Toutefois les prédispositions naturelles sont considérées comme nécessaires, puisque le critère de la sélection opérée par les magistrats parmi les enfants de la cité idéale, se fonde sur elles.

Platon attaque aussi dans le *Ménon* les Sophistes qui se flattent d'enseigner la vertu parfaite dans un temps très court. Ils

1) LEON ROBIN, *op. cit.* p. 86.

2) G. DANTU, *L'éducation chez Platon*, Alcan, Paris, 1907, p. 108.

3) R. SCHAEERER, *ἐπιστήμη et τέχνη*, Macon, Protat Frères, 1930, p. 69.

peuvent évidemment faire connaître les devoirs, les obligations de la vertu, mais cela ne suffit pas pour l'application pratique. Seul Dieu donne le goût de la vertu, le bienfait de la *θεία μοῖρα*.

Dans la *République* Platon fonde la vertu sur la fonction de l'âme propre à chaque être¹. Pour tous les êtres, il y a une tâche spéciale, une vertu naturelle avant la vertu morale. La fonction spécifique d'Aristote nous rappelle beaucoup ces vues.

« Le cheval n'a pas une fonction qui lui est propre?.... Et pour revenir aux exemples dont je me suis servi, les yeux ont leur fonction, disons-nous. Ils ont aussi une vertu qui leur est propre. L'âme n'a-t-elle pas sa fonction qu'aucune autre chose qu'elle ne pourrait remplir, comme de penser, de gouverner, de délibérer et ainsi du reste? »².

Pour connaître alors la vertu ou les vertus de l'homme, on doit connaître la nature propre de l'homme et les fonctions dont elle est capable. La morale a comme base l'analyse psychologique de la nature et la loi morale n'est pas isolée de la loi naturelle, mais elle est dans la nature même, contrairement à ce que les Sophistes prétendaient d'elle, le produit de l'artifice et de la convention des hommes en société.

Certains Sophistes ne croyaient pas à l'idée de justice et de devoir fondée sur la nature morale de l'homme; selon eux il n'y a de juste et d'honnête que ce que la loi déclare. La conséquence d'un tel principe est qu'il suffit d'être assez fort pour faire soi-même les lois et il n'y a de légitime et de juste que ce qui est conforme aux désirs et aux intérêts du législateur. « Dans la nature, pour eux, tout est mêlé ou confondu, en sorte que la nature est indifférente au beau et au laid, au bien et au mal, au juste et à l'injuste et que ces distinctions supposent un travail de la pensée (...) en introduisant l'ordre par un acte à elle propre, νόμος »³.

Calliclès dans le *Gorgias* développe ces thèses. Il accuse Socrate de confondre exprès ce qui est juste suivant les lois et ce qui

1) *Répub.* I, 353 b. « οὐκοῦν καὶ ἀρετὴ δοκεῖ σοι εἶναι ἑκάστω ἥπερ καὶ ἔργον τι προστέτακται ».

2) *Ibid.* I, 353 d.

3) L. OLLE - LAPRÛNE, *Essai sur la morale d'Aristote*, Eugène Belin et fils, 1881, Paris, p. 106-107.

l'est suivant la nature ¹. A la question de savoir s'il est plus honteux de commettre l'injustice que de la subir (thèse socratique), Calliclès répond que cela est valable, seulement en vertu de la loi, tandis que, selon la nature de l'homme, le contraire est vrai. Ce qu'il y a de plus honteux c'est de supporter l'injustice ² puisqu'il n'y a qu'un vil esclave qui puisse y consentir. C'est la masse faible et lâche qui a fait ces lois parce qu'elle ne supporte pas les hommes forts et courageux, les hommes habiles à gouverner qui joignent à des talents supérieurs une âme énergique et ferme. A ceux-là appartient le droit de commander à tous les autres, telle est la loi de la nature ³.

Ainsi la loi, selon les Sophistes, n'est qu'une chose conventionnelle, tandis que pour Aristote et Platon elle est conforme à la nature humaine.

Cependant nous trouvons diverses nuances chez les différents Sophistes. Ainsi, selon Protagoras, la vertu consiste dans le respect de règles formelles; la morale ne se sépare pas du droit. La bonne règle ne tire pas son origine d'une nature; c'est celle que les associés d'une société sont d'accord de respecter, elle est bonne dès qu'ils la jugent telle. Ils peuvent la modifier, en changeant de sentiment sur sa valeur et cela seuls les hommes experts peuvent le faire. La connaissance des choses n'est qu'une affaire tout humaine due à la collaboration de plusieurs sujets sur un point donné. Elle n'est pas en contact avec le divin, comme le prétendaient les physiciens auxquels Protagoras s'oppose particulièrement (pour eux ce qui est φύσει est divin, ce qui est νόμῳ est conventionnel). Les choses qui ne sont pas par nature, sont par loi, non pas φύσει, mais νόμῳ. C'est la convention implicite ou explicite. La justice par exemple est établie ou fondée dès que les citoyens, convaincus de sa valeur, l'expriment par le texte de la loi. Les noms, eux aussi, ne valent que par l'accord de tous pour désigner une même chose par le même signe. La phrase fameuse de Prota-

1) *Gorgias*, 482 C 599.

2) *Ibid.* 483 a «φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἰσχρὸν ἔστιν, ὅπερ καὶ κάκιον, τὸ ἀδικεῖσθαι νόμῳ δὲ τὸ ἀδικεῖν».

3) *Gorgias*, 483 c, d «ἡ δὲ γε οἶμαι φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δικαίον ἔστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλεον ἔχειν καὶ τὴν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου»

goras: l'homme mesure de toutes choses, proclame le primat de la convention sur la nature brute¹.

L'éducateur muni des connaissances opportunes peut changer les dispositions naturelles de l'individu. Par le discours, il modifie les opinions de l'élève, de telle sorte que ce qui, de prime abord, paraissait à celui-ci meilleur et désirable, cesse de lui paraître tel, et que telle chose que son impulsion inculte jugeait mauvaise ou indifférente, il la regarde maintenant comme excellente. Le discours persuasif du maître fait changer la passion de l'individu. Nulle nature dans l'individu ne s'oppose à ce changement heureux, il n'y a pas de nature fixe. C'est l'enseignement qui fera paraître bonne ou meilleure cette proposition plutôt que telle autre et, si le maître est bon, la supériorité de la justice et de la vertu. Pour Gorgias, il n'y a pas de règles formelles, mais seulement des circonstances dont l'homme excellent peut profiter et qu'il peut mettre en valeur, comme l'orateur tire une valeur des connaissances. Ce qu'il importe d'acquérir, c'est la capacité de persuader les autres. La base de l'éducation sera la science des discours. Celui qui la possède sait faire valoir les bonnes choses et suscite de bonnes résolutions (a).

a. Aristote dit que la loi est un ordre : ὁ δὲ νόμος τάξις τις². non un ordre quelconque, une détermination arbitraire de l'esprit imparfaitement renseigné, mais conforme à la vérité partant de la droite raison, τάξις ὀρθή³. Elle est raison, λόγος ὢν⁴, conformément à la vraie essence des choses, d'accord avec la nature. Elle est donc justice et droit, δίκαιόν τι⁵, mesure et proportion, μέσον⁶. Elle se fonde sur la science, tandis que pour les Sophistes le laid et le beau, le juste et l'injuste n'ont d'autre origine que l'opinion, δόξα, et la loi⁷.

1) E. DUPREEL, *Les Sophistes* Edit. du Griffon, Neuchâtel, 1948, p. 25.

2) *Polit.* I, 16, 1287 a; 18, et Δ, 4, 1326 a, 29-30.

3) *Eth. de Nic.* K, 10, 1180 a, 18.

4) *Ibid.* K, 10, 1180 a, 21 «ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ».

5) *Polit.* I, 2, 18, 1255 a.

6) *Ibid.* III, II, 6, 1187 a.

7) PLATON: *Gorgias* 482 E: «Ἄ φύσει οὐκ ἔστι καλὰ, νόμος δέ». *Protagoras* 337 C «ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές, ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν...» et *Répub.* II, 359 Ca.

Isocrate nous renseigne aussi sur les opinions des Sophistes, tout en étant opposé à eux d'une part et à Platon et Aristote d'autre part ¹. Dès qu'il ouvrit son école de rhétorique et qu'il voulut enseigner à ses élèves quelque chose de plus que les procédés de style, il se trouva en rivalité avec les Sophistes de son temps, à qui «il reproche la confiance démesurée qu'ils ont dans les règles et les formules»; il s'efforce de leur montrer que «l'art n'est pas si puissant qu'ils le pensent, puisque son action est limitée par celle de

Dans la cité bien ordonnée, selon Aristote, la loi émanant de législateurs sages, consentie par le peuple, dominant toute la vie sociale, c'est l'expression presque parfaite de la droite raison. Cette loi écrite se complète d'ailleurs, par la loi non écrite. Il y a les décisions de l'équité (*ἐπιεικὲς*) s'applique aux cas particuliers en s'appuyant sur les lois éternelles et infaillibles conformes à la nature, τὸν κατὰ φύσιν νόμον. C'est le droit naturel, φύσει κοινὸν δίκαιον ², φυσικὸν δίκαιον ³, qui πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν. D'où ses paroles remarquables: Διὸ οὐκ ἐῷμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν νόμον: nous ne permettons pas qu'un homme gouverne, car ce rôle revient à la loi ⁴, à l'origine de laquelle se trouvent la raison, la nature vraie, l'ordre et la mesure.

Chez les Stoïciens le mot est employé dans un sens semblable, mais plus étendu encore. Cléanthe ⁵ emploie indifféremment la loi commune et la commune raison, appliquant ces termes à l'univers et au monde, tandis que l'usage de ce mot chez Aristote revient toujours à propos des relations sociales.

En concluant on peut dire avec Ollé-Laprune «Les choses belles et justes donnent lieu à tant de controverses (...) que l'on pourrait croire la justice et la loi morale fondées sur la coutume, non sur la nature, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μὴ ⁶. Les hommes ne s'entendent pas parce qu'ils suivent leurs vues particulières, au lieu de suivre la nature. Le juste véritable n'est pas ce qui paraît à chacun, c'est ce que l'homme sain, l'homme en qui la nature n'est ni corrompue, ni abaissée, reconnaît comme juste. Ce n'est pas tout homme, comme le prétendait Protagoras, qui est la mesure des choses, c'est l'homme bon, juste, complet (...) Ayant réalisé la vraie nature humaine il discerne sûrement le bien du mal. Il est règle vivante et mesure des choses. Dans ce cas la loi n'est pas opposée à la nature, elle a, au contraire, son fondement dans la nature» ⁷.

1) Voir introduction aux Discours d'Isocrate (Edit. Belles Lettres, Paris, 1928) par G. Mathieu.

2) *Rhétorique* I, 13, 1.

3) *Eth. de Nic.* E, 10, 1134 b, 19.

4) *Ibid.* E, 10, 1134 a, 35.

5) STOBEE, *Eclog.* I, 372.

6) *Eth. de Nic.* A, I, 1094 b, 14-15.

7) OLLE-LAPRUNE, *op. cit.* p. 119-120.

la nature»¹. Il s'oppose à eux aussi bien au sujet de l'acquisition de la vertu et de la morale qu'à celui de la rhétorique. C'est avec cette intention qu'il rédige son discours contre les Sophistes. La prééminence du naturel de l'élève sur les connaissances est capitale. C'est la nature bonne ou mauvaise, les prédispositions naturelles qui facilitent ou non la tâche du maître. Les Sophistes ne tiennent pas compte de ce facteur. Intelligents, eux-mêmes, ils croient que les autres le sont aussi et ils se piquent de faire de leurs élèves des orateurs habiles et des hommes vertueux. Dans ce pouvoir ils n'attribuent aucune part ni à l'expérience, ni aux qualités naturelles du disciple, et ils prétendent lui transmettre la science du discours de la même façon que celle de l'écriture². Isocrate donne les exemples de gens qui ayant fait des études de philosophie sont restés de simples particuliers, tandis que d'autres qui n'ont jamais fréquenté aucun Sophiste sont devenus de bons orateurs et d'habiles hommes politiques³. Il est certain que l'exercice et l'enseignement jouent leur rôle, mais à titre d'auxiliaires.

Dans l'*Eloge d'Hélène* il reprend la même question et attaque les Sophistes qui affirment que le courage, la sagesse, et l'esprit de justice ne sont qu'une seule et même vertu; qu'on les acquiert par une seule science et que par nature nous ne possédons aucune de ces qualités⁴. La morale et la vertu, selon eux, sont alors des faits du hasard et ils nient la nature et ramènent tout à un savoir déterminé. Rien d'étonnant dès lors qu'il y ait des gens qui n'agissent que par bon sens, δόξα et qui réussissent mieux que ceux qui se vantent de posséder la science, ἐπιστήμη⁵. Les idées d'Isocrate sur ce point sont exactement contraires à celles de Platon.

1) Voir R. SCHÄERER, *ἐπιστήμη et τέχνη*, Mâcon, Protat Frères, 1930 p. 24 et s. quelques renseignements intéressants sur la question.

2) ISOCRATE, *Contre les Sophistes*, 10, Ed. «Les Belles-Lettres», Paris, 1928. «Καὶ ταύτης τῆς δυνάμεως οὐδὲν οὔτε ταῖς ἐμπειρίαις οὔτε τῇ φύσει τῇ τοῦ μαθητοῦ μεταδιδόσιν, ἀλλὰ φασιν ὁμοίως τὴν τῶν λόγων ἐπιστήμην, ὥσπερ τὴν τῶν γραμμάτων παραδῶσιν».

3) *Ibid.* 14.

4) *Eloge d'Hélène*, 1.

5) *Contre les Sophistes*, 8 «... ἀλλὰ μᾶλλον ὁμονοοῦντας καὶ πλείω κατορθοῦντας τοὺς ταῖς δόξαις χρωμένους ἢ τοὺς τὴν ἐπιστήμην ἔχειν ἐπαγγελλομένους».

Pour ce dernier, l'opinion est, comme nous l'avons dit, assujettie à l'erreur; elle est croyance et persuasion; seule la science a le pouvoir de la certitude et de la lucidité. Pour Isocrate, au contraire, l'opinion, le bon sens, ἡ δόξα, est l'élément personnel que le sujet lui-même ajoute à la connaissance par une élaboration intérieure. Quoiqu'il accepte trois facteurs pour l'acquisition de la morale et de la rhétorique, la nature, l'exercice et l'enseignement, les deux premiers l'emportent sur le troisième. «L'élève, en plus des qualités naturelles nécessaires, doit connaître les procédés du discours et s'exercer à leur emploi; le maître doit être capable d'exposer ces procédés très exactement au point de n'omettre aucun des points à enseigner et, pour le reste, se donner lui-même en exemple»¹. D'ailleurs: «Nous leur disons que ceux qui excelleront plus tard, soit dans les discours, soit dans l'action, soit dans tout autre genre d'occupation, doivent tout d'abord être heureusement doués pour le travail qu'ils ont choisi, puis avoir reçu l'instruction et la science qui conviennent à cet objet, en troisième lieu, être rompus à leur usage et à leur pratique; car c'est par ces moyens qu'en tout genre d'activité on arrive à être parfait et à surpasser de beaucoup les autres»².

Par conséquent les professeurs doivent connaître les dispositions heureuses de l'élève et être capables d'enseigner les plus doués et de les amener à l'exercice et à la pratique, τὴν περὶ τὴν ἐμπειρίαν γυμνάσιον³.

L'enseignement alors a sa valeur en ce qui concerne la rhétorique, mais l'utilisation des connaissances acquises sur un sujet donné et la façon dont on peut combiner les arguments, dépend entièrement de la nature, des qualités personnelles de la personne qui parle. «Ce qu'un homme a dit n'a pas la même utilité pour celui qui parle en second lieu; et le plus habile en cet art est celui qui s'exprime comme le demande le sujet, mais en pouvant trouver des expressions absolument différentes de celles des autres»⁴.

1) *Ibid.* 17.

2) *Sur l'Echange*, 187.

3) *Ibid.* 188.

4) *Contre les Sophistes*, 12 «Τὸ γὰρ ὅφ' ἐτέρου ρηθὲν τῷ λέγοντι μετ' ἐκείνῳ οὐχ ὁμοίως χρήσιμόν ἐστιν, ἀλλ' οὗτος εἶναι δοκεῖ τεχνικώτατος ὅστις ἂν ἀξίως μὲν λέγῃ πραγμάτων, μὴδὲν δὲ τῶν αὐτῶν τοῖς ἄλλοις εὐρίσκειν δύνηται».

Selon Isocrate, alors, la science, ἐπιστήμη, s'oppose à la nature, φύσις. La première constitue le facteur extérieur qui n'a pas de valeur morale en lui-même. La seconde c'est la force créatrice de l'individu, sa capacité d'employer et d'adapter les règles aux différents événements, sa personnalité enfin.

Ces opinions sur les rapports de la connaissance apprise et les dons naturels subissent une modification dans le discours à *Nicochlès* et dans le *Busiris* où l'auteur paraît conférer à l'éducation le pouvoir de transformer le naturel ¹. Mais ce n'est là qu'un changement momentané. Il revient, dans son discours sur *l'Echange*, à ses idées sur la prééminence des dons naturels.

Se référant à l'histoire et aux anciens temps il dit ² que pour l'exercice du corps et de l'âme les gens ont trouvé deux disciplines, διττὰς ἐπιμελείας, à l'égard des corps, l'art du pédotribe, y compris la gymnastique, à l'égard de l'âme, la philosophie. Les pédotribes enseignent à leurs élèves les attitudes que l'on a inventées pour l'exercice physique, ceux qui s'occupent de la philosophie exposent à leurs disciples tous les thèmes généraux qu'utilise le discours. Dans un second stade commencent l'application et l'exercice des deux enseignements- qui suivent des voies parallèles- de telle façon que les opinions des élèves s'appliquent mieux aux événements. A la lumière de ce qui précède, Isocrate tire la conclusion qu'avec ces deux sortes de disciplines, les professeurs amènent leurs élèves à être supérieurs à ce qu'ils étaient d'abord et à se servir mieux de leur corps et de leur intelligence.

Mais toute cette éducation et toute cette instruction sont ou compromises ou favorisées dans leurs résultats par les dispositions bonnes ou mauvaises, que l'élève a reçues de la nature: «mais ni les uns, ni les autres (c. à. d. les professeurs de gymnastique et de philosophie) ne possèdent la science qui permettrait aux uns de former des athlètes, aux autres de rendre orateurs puissants les gens qu'ils voudraient. Ils peuvent y contribuer pour une part, mais en général ces talents appartiennent à ceux qui se distinguent à

1) Sur ce sujet voir R. SCHAEERER, *op. cit.* p. 27.

2) Sur *l'Echange*, 181 ss.

la fois par les dispositions naturelles et par l'éducation»¹. La nature c'est la condition primordiale. Les qualités naturelles ne peuvent être surpassées et l'emportent sur les autres². Viennent ensuite l'exercice, la pratique, l'effort personnel qui aident certains individus dont la nature est supérieure à dépasser leur niveau originel, voire celui de gens bien doués qui se sont négligés³. «Touchant l'éducation je ne puis rien dire de semblable» dit Isocrate qui n'accepte pas le pouvoir de l'éducation égal ou analogue à la nature. Elle peut améliorer, perfectionner le naturel, à plus forte raison chez les hommes que chez les bêtes, mais elle n'est qu'un instrument qui va donner aux gens l'emploi convenable de la connaissance par l'exercice.

En ce qui concerne la conduite morale et la vertu, il ne croit pas qu'elles puissent être enseignées. Il n'y a aucune méthode, ni science ni art, selon lui, qui puisse produire l'honnêteté et la justice chez les gens que leur nature ne prédispose pas à la vertu⁴. Alors le seul moyen de bien agir «puisque la nature humaine ne peut pas acquérir une science dont la possession nous paraît savoir ce que l'on devrait faire»⁵ c'est de se former des opinions, *δόξαι*, par lesquelles nous pourrions atteindre le plus souvent la meilleure solution. Entre pure connaissance, *ἐπιστήμη*, et nature indéterminée, *φύσις*, se place l'opinion, *δόξα*, qui participe à toutes les deux. Elle est moins générale que la connaissance, puisque, étant extérieure, il suffit de l'apprendre pour la posséder. Elle est

1) *Sur l'Echange*, 185 «Ἐκείνην δὲ τὴν ἐπιστήμην οὐδέτεροι τυγχάνουσιν ἔχοντες, δι' ἧς οἱ μὲν ἀθλητὰς οὓς βουλευθεῖεν, οἱ δὲ ῥήτορας ἱκανοὺς ποιήσαιεν, ἀλλὰ μέρος μὲν ἂν τι συμβάλουντο, τὸ δ' ὅλον αἱ δυνάμεις αὐταὶ παραγίγνονται τοῖς καὶ τῇ φύσει καὶ ταῖς ἐπιμελείαις διενεργοῦσιν».

2) *Ibid.* 189 «Εἰ δὲ δὴ τις ἀφόμενος τῶν ἄλλων ἔροιστο μέ τι τούτῃν μεγίστην ἔχει δύναμιν πρὸς τὴν τῶν λόγων παιδείαν, ἀποκριναίμην ὅτι τὸ τῆς φύσεως ἀνυπέροβλῆτόν ἐστιν καὶ πολλὴ πάντων διαφέρει».

3) *Ibid.* 191.

4) *Contre les Sophistes*, 21, *Sur l'Echange*, 274 «Ἡγοῦμαι δὲ τοιαύτην μὲν τέχνην, ἥτις τοῖς κακῶς πεφυκόσιν πρὸς ἀρετὴν σωφροσύνην ἐνεργάσαιτ' ἂν καὶ διακαιοσύνην, οὔτε πρότερον οὔτε νῦν οὐδεμίαν εἶναι...».

5) *Sur l'Echange*, 271.

d'autre part moins personnelle que la nature. C'est à l'opinion d'intervenir toutes les fois qu'une vérité générale et parfaitement démontrable ne peut s'imposer, ce qui est le cas dans les domaines les plus élevés de l'activité humaine, en art, en morale, en philosophie»¹.

L'opinion résulte de la transformation de la connaissance par le naturel et de son application aux exigences données de la réalité. En ce sens, l'opinion individuelle est infiniment plus précieuse que la connaissance anonyme. C'est là l'empreinte d'une personnalité originale. Thèse tout à fait différente de celle de Socrate qui considère la vraie connaissance, *ἐπιστήμη*, comme étant une source de la vérité dans l'art et la morale. Pour lui l'homme volontairement injuste ne possède pas la vraie science, mais une connaissance qui laisse encore place aux élans de la nature. Il faut donc vaincre ce naturel pour acquérir la connaissance supérieure par le moyen de la connaissance de soi-même. Elle est alors éloignée de toute opinion personnelle.

La tâche du professeur n'est pas, selon Isocrate, de transmettre à l'élève de simples connaissances; cela ne constitue que l'aspect extérieur de la véritable éducation. Son but principal est d'enseigner l'emploi de cette connaissance, son bon usage, comment on doit s'en servir.

L'éducateur doit aussi discerner le *naturel* de son élève, cette force «dynamique et individuelle»² qui existe à l'intérieur de chaque être humain et l'aider à se faire des opinions. Ce processus de formation de la personnalité passe par différents stades et suppose *a priori* et pour longtemps un exercice continuuel qui puisse donner au naturel des conditions favorables à son épanouissement. Isocrate se plaint de ceux qui croient qu'on peut devenir un orateur habile, sans avoir travaillé constamment et sans être doué par la nature³.

1) R. SCHAEERER, *op. cit.* p. 37.

2) *Ibid.* p. 36.

3) *Sur l'Echange*, 199 et 200 «Ἀξιοῦσι δὲ τοὺς συνόντας ἡμῖν εὐθὺς μὲν προσελθόντας διαφέρειν αὐτοὺς αὐτῶν, ὀλίγας δ' ἡμέρας συνδιατρίψαντας σοφωτέρους ἐν τοῖς λόγοις καὶ κρείττους φαίνεσθαι τῶν καὶ ταῖς ἡλικίαις καὶ ταῖς ἐμπειρίαις προεχόντων, ἐνιαυτὸν δὲ παραμείναντες ῥήτορας ἅπαντας ἀγαθοὺς εἶναι καὶ τελείους καὶ μηδὲν φαυλοτέρους τοὺς ἀμελεῖς τῶν πονεῖν ἐθελόντων, μηδὲ τοὺς ἀφυεῖς τῶν τὰς ψυχὰς ἀνδρικὰς ἐχόντων».

En résumé nous avons constaté qu'Isocrate s'en est pris aux Sophistes qui donnent trop d'importance à la connaissance. Il leur oppose sa théorie de φύσις. Cela ne signifie pas qu'il n'estime pas les connaissances et plus encore l'exercice et l'éducation, mais il considère que les possibilités de cette formation dépendent en partie des dispositions naturelles de l'élève.

CHAPITRE II

L' HABITUDE

L'habitude est la disposition acquise par la répétition. Étudiée par les moralistes dans ses relations avec la volonté, elle est devenue un des grands principes de l'éducation morale. C'est Aristote, à notre connaissance, qui le premier lui a donné une telle importance, en tant que moyen éducatif indispensable à la formation morale de l'individu. Ayant toujours rattaché sa théorie morale au bien humain et non au bien en soi, il a trouvé le fondement psychologique nécessaire à l'acquisition de la vertu.

L'habitude se forme peu à peu par suite d'un mouvement qui n'est pas naturel et inné, mais qui se répète fréquemment. Platon n'admet l'habitude, l'exercice et la discipline qu'à titre de forme extérieure de l'éducation, agissant à partir de l'extérieur et contribuant à rendre les âmes conformes au modèle qu'offrent les maximes et les pratiques, et cela pour le bien du groupe social. Il reconnaît aussi que le plaisir et la douleur sont les premiers sentiments des enfants et que c'est par ces sentiments que la vertu et le vice se présentent d'abord à leur esprit.

Pour lui, l'éducation est la première acquisition qu'un enfant fasse de la vertu; «si le plaisir, l'amitié, la douleur, la haine naissent comme il faut dans les âmes avant l'éveil de la raison, et que, une fois la raison éveillée, les sentiments s'accordent avec elle à reconnaître qu'ils ont été bien formés par les habitudes correspondantes, cet accord constitue la vertu totale»¹.

Selon Platon l'habitude est donc aussi le fondement nécessaire de la formation morale et esthétique. L'habitude du beau et du bien doit commencer avant son enseignement.² Il s'oppose à ce

1) *Lois*, 653 b-c.

2) *Répub.* 401 d, e, 402 a.

que les jeunes gens imitent la bassesse ou tout autre vice, de peur que cette imitation commencée dès l'enfance et prolongée dans la vie, tourne à l'habitude qui influence ensuite le corps et l'esprit: «s'ils imitent quelque chose, il faut que ce soit les qualités qu'il leur convient d'acquérir dès l'enfance, le courage, la tempérance, la sainteté, la générosité de l'homme libre et toutes les vertus du même genre»¹. Il attache une importance extrême à la formation des goûts et des répugnances; en face du beau, l'enfant devra se sentir instinctivement attiré; en face du laid et du mal, il devra éprouver une répulsion immédiate².

Mais la valeur de ces vertus n'est que relative; composée de pratiques contradictoires, qui ne sont pas ramenées à un même principe, la vertu d'habitude est incapable de faire de la vie un tout harmonieux. Dans le *Phédon*³ il fait renaître sous forme d'abeilles, de guêpes, de fourmis, les hommes «qui ont cultivé la vertu populaire et politique, qu'on appelle prudence et justice, née de l'habitude et de l'exercice sans philosophie et sans intelligence». Dans le Xe livre de la *République* du moment où les âmes choisissent leur destinée future, un malheureux se condamne ainsi lui-même parce que «durant sa vie précédente il avait vécu dans une cité bien réglée, vertueux par habitude, sans philosophie»⁴.

Une «réalité de la vertu» ne peut pas s'appuyer sur un conformisme social. Ce conformisme en représente en effet que le résultat codifié d'un long passé de croyances et d'événements politiques, où la raison n'a point eu de part. Si l'éducateur pense le combattre, on le traite de révolutionnaire, comme c'était le cas pour Socrate; s'il accepte au contraire l'autorité, il s'attache, comme les Sophistes, à justifier cette autorité par des raisons frelatées et en se référant à ce qui, s'étant toujours fait, s'est cristallisé en une maxime de conduite. La corruption morale semble donc être fatale et sans remède. Il y a un facteur qui peut corriger la situation:

1) *Répub.* 395 c, d.

2) *Répub.* II, 366, c, 6-7, III, 401 c, 402, a, et

Lois début du L. II, 653 b 4, c 2; 654 c 7, d 2 et 656 b 2-3.

3) 82 a «οἱ τὴν δημοτικὴν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες (...) ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονοῖαν ἔνευ φιλοσοφίας καὶ νοῦ».

4) *Répub.* X, 619 d «ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετεληφότα».

peut-être qu'une faveur divine préservera tel homme exceptionnel; celui-ci accomplissant les réformes sociales nécessaires, mettant le gouvernement et l'éducation entre les mains des philosophes, réalisera du même coup la conversion morale.

L'oeuvre de l'homme est alors de se dégager de l'opinion, toujours mobile et relative, et de s'élever jusqu'au niveau de la science absolue, dont l'objet est l'éternel et l'immuable. La vertu véritable est une science et elle est donnée par une autre forme propre à l'éducation et que l'on pourrait qualifier de critique; celle-ci consiste à «purifier» l'esprit de ses préjugés, afin qu'il se tourne du côté de ce qui lui est naturel et qu'il soit à même de voir avec la participation entière de l'âme¹.

Pour Aristote, le rôle de l'habitude est beaucoup plus important. Toute sa morale pratique est fondée sur elle. «Ce sont les actions qui déterminent les habitudes, elles naissent, en agissant sur chaque chose»² et c'est cet acte répété, bien orienté, qui forme la morale³. Nous avons besoin de bonnes habitudes pour acquérir et pratiquer la vertu et c'est sur l'exercice, la pratique et l'action qu'on peut la fonder. La connaissance et l'intelligence n'ont pas une grande influence sur l'acquisition de la vertu. Elles ne pourraient expliquer le mécanisme du bien moral que si elles avaient un pouvoir de contrainte sur la partie irrationnelle de l'âme. En l'absence de ce pouvoir, elles ne touchent ni à l'essence ni à l'intensité de nos passions. D'autre part tout ce qui nous est donné par la nature ne représente que des dispositions⁴, des possibilités, selon Aristote. C'est à nous de les faire passer en actes⁵ par la pratique. Les

1) Résumé du beau morceau de la *République* VI, 492 à 599, d'après L. ROBIN, *La morale antique* p. 87.

2) *Eth.* de Nic. 1103 b, 30 «αὐται γὰρ (αἱ πράξεις) εἰσιν κύριαι τοῦ ποιεῖν γενέσθαι τὰς ἐξεις, καθάπερ εἰρήκαμεν».

3) *Ibid.* 1105 à 17-18 «ἡ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται, ὅθεν καὶ τὸνομα ἔσχηκεν μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους».

4) *Eth.* de Nic. X, 10, 1179 b 29-31 «Δεῖ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πῶς οἰκείον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν».

5) *Ibid.* II, 1, 4, 1103 a, 26-32 «ὅσα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίγνεται τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον κομιζόμεθα, ὕστερον δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν, ὥπερ ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων δῆλον (οὐ γὰρ ἐκ τοῦ πολλάκις ἰδεῖν ἢ πολλάκις ἀκοῦσαι τὰς αἰσθήσεις ἐλάβομεν, ἀλλ' ἀνάπαλιν ἔχοντες ἐχρησάμεθα, οὐ χρῆσάμενοι ἔσχομεν)· τὰς δὲ ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν».

vertus ne sont pas comme les sens qui sont présents et pleinement développés dès le début. Une vertu est-elle donc une passion, πάθος, une puissance ou bien une habitude? Il faut nécessairement que ce soit l'une de ces choses puisque tout état de l'âme rentre dans l'une ou l'autre de ces catégories¹. La passion est un état affectif, comme le désir, la colère, la crainte, l'audace, l'envie. La puissance est la possibilité d'éprouver ces affections. La vertu n'est ni l'une ni l'autre. Car on ne donne pas le nom de vertueux ou de vicieux, on n'adresse ni éloges ni reproches à un homme parce qu'il éprouve ou parce qu'il est capable d'éprouver de la colère ou de la crainte². En outre les puissances proprement dites sont ambiguës; elles peuvent comme la science et l'art, réaliser le bien et le mal, l'utile et le nuisible³.

La vertu ne peut donc être qu'une habitude, c'est-à-dire une certaine manière de se comporter à l'égard des passions⁴. On l'acquiert par l'exercice, comme il arrive dans les arts et métiers. De même que nous apprenons à devenir constructeurs, en construisant, ou joueurs de la cithare en jouant de cet instrument, de même nous devenons justes ou tempérants ou courageux par la pratique de la justice, de la tempérance et du courage. S'il n'en était pas ainsi, on n'aurait pas besoin des leçons d'un éducateur et nous serions tous dès notre naissance bons ou mauvais. Selon les qualités de nos contacts avec nos semblables, nous devenons les uns justes,

1) *Eth. de Nic.* B, 4, 1105 b 19-26 «ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί. πάθη, δυνάμεις, ἔξεις, τούτων ἄν τι εἴη ἡ ἀρετή· λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀργὴν φόβον, θράσος, φθόνον, χαράν, φιλίαν, μῖσος, πόθον... ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη, δυνάμεις δὲ καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ' ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι, ἔξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς».

2) *Ibid.* 28 «πάθη μὲν οὖν οὐκ εἰσὶν οὐθ' αἱ ἀρεταὶ οὐθ' αἱ κακίαι... ὅτι κατὰ μὲν τὰ πάθη οὐτ' ἐπαινούμεθα, οὔτε ψεγόμεθα... διὰ ταῦτα δὲ οὐδὲ δυνάμεις εἰσὶν. οὔτε γὰρ ἀγαθοὶ λεγόμεθα τῷ δύνασθαι πάσχειν ἀπλῶς, οὔτε κακοί, οὔτ' ἐπαινούμεθα, οὔτε ψεγόμεθα».

3) *Ibid.* E, 1, 1129 a, 11-16 «Οὐδὲ γὰρ τὸν αὐτὸν ἔχει τρόπον ἐπὶ τε τῶν ἐπιστημῶν καὶ δυνάμεων καὶ ἐπὶ τῶν ἔξεων, δύναμις μὲν γὰρ καὶ ἐπιστήμη δοκεῖ τῶν ἐναντιῶν ἢ αὐτὴ εἶναι, ἔξις δ' ἢ ἐναντία τῶν ἐναντιῶν οὐ οἷον ἀπὸ τῆς ὑγείας οὐ πράττεται τὰ ἐναντία, ἀλλὰ τὰ ὑγεινὰ μόνον».

4) *Ibid.* B, 4, 1106 a, 11 «εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπεται ἔξεις αὐτὰς εἶναι» et 1105 b, 25 «ἔξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς».

les autres injustes et à force d'affronter des situations dangereuses et de s'habituer à la crainte et à l'audace, nous devenons courageux ou lâches. «En un mot les activités semblables créent des habitudes correspondantes»¹.

En admettant donc le rôle primordial de la formation de bonnes habitudes pour l'éducation morale, Aristote postule qu'il faut commencer à l'inculquer dès l'enfance. «La façon dont on est élevé et habitué dès l'enfance n'est pas peu importante. Au contraire c'est là une chose d'une extrême importance ou plutôt c'est tout»². Nous en trouvons la preuve dans ce qui se passe dans les cités. Le législateur prend soin, en ce qui le regarde, de veiller à ce que les citoyens se forment à la vertu en les habituant à obéir aux lois; et c'est là le seul critère par lequel on peut juger si une cité est bonne ou mauvaise³. Le rôle de l'éducation est, d'autre part, d'habituer les petits enfants à acquérir de bonnes habitudes par l'imitation répétée d'un acte au début, voire par la contrainte s'il n'est pas possible d'agir autrement, le citoyen étant alors obligé par les lois. «Il faut s'y prendre de bonne heure pour donner à l'enfance toutes les habitudes possibles»⁴. A chaque répétition la trace que l'acte laisse derrière lui va s'approfondissant et s'élargissant et cela constitue un chemin commode et sûr où il n'y a pas d'obstacle qui le fasse reculer ou dévier. Mais c'est toujours dans la vie et dans l'activité que peut être formée la vertu; la simple habitude ne suffit pas. «On a tort d'estimer l'inaction plus que l'action; car le bonheur consiste dans l'action; et de plus, les actions des hommes justes et sages ont toujours pour but une foule de choses belles et honorables»⁵.

Posséder la vertu c'est la mettre en action. Il y a donc selon Aristote, identité et équivalence entre bien agir et être heureux. La manière de vivre la plus parfaite est en même temps la plus ac-

1) *Eth. de Nic.* B, 1, 1103 b, 21-22 «καὶ ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται».

2) *Eth. de Nic.* B, 1, 1103 b, 24-25 «οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πάμπολυ μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν».

3) *Ibid.* B, 1, 1103 b, 5-8.

4) *Potit.* Δ, 17, 1336 a, 18-19.

5) *Polit.* Δ, 3, 1325 a, 31-34.

tive¹, parce que le bonheur, c'est l'activité de l'âme dirigée par la vertu². Il tient pour éminemment important le fait de considérer le bien suprême dans la possession ou dans l'usage, ἐν κτήσει ἢ ἐν χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν, dans l'action ou dans la simple habitude, ἐν ἔξει ἢ ἐν ἐνεργείᾳ³. Car il arrive que la simple habitude ne donne l'occasion d'accomplir aucun bien, comme c'est, par exemple, le cas du dormeur ou de celui qui est plongé dans une inaction complète. Mais cela est impossible en ce qui concerne l'activité. Ici Aristote donne un bel exemple de l'importance de l'activité dans la vie. «Dans les jeux Olympiques ce ne sont ni les plus beaux ni les plus forts qui obtiennent la couronne, mais ceux-là seuls qui prennent part aux compétitions et parmi eux se trouvent les vainqueurs; de même ceux qui dans la vie agissent comme il faut, deviennent les possesseurs du Beau et du Bien»⁴.

C'est seulement par la pratique de la justice et de la tempérance qu'on devient juste et tempérant. Sans elle, personne ne peut être un homme honnête. Aristote critique vivement les gens qui, épris de théorie, ne pratiquent pas la vertu dans la vie. «Ils sont semblables à ces malades, dit-il, qui, prêtant avec soin l'oreille aux prescriptions des médecins, ne se conforment pas à l'ordonnance. Comme ceux-ci ne retrouveront pas ainsi leur santé, les autres non plus ne guériront pas leur âme, en philosophant de cette manière»⁵.

Le moyen par lequel l'éducateur obtient cette habitude est lié aux récompenses et aux châtiments, c'est-à-dire qu'aux plaisirs que pourraient procurer les actions mauvaises ou aux peines qu'elles éviteraient, il en oppose d'autres⁶. Il produit par là une habitude presque machinale, laquelle deviendra vertu dès que la

1) *Polit.* Δ, 2, 1324 a, 32-42, 1324 b 1-5 et *Eht. de Nic.* A, 7, 1098 b, 21-22.

2) *Eth. de Nic.* A, 9, 1098 b, 29-31 «τοῖς μὲν οὖν λέγουσι τὴν ἀρετὴν ἢ ἀρετὴν τινα συνῶδες ὁ λόγος».

3) *Ibid.* 34.

4) *Eth. de Nic.* A, 9, 1099 a 3-6 «Ὡσπερ δ' Ὀλυμπίασιν οὐχ' οἱ κάλλιστοι καὶ ἰσχυρότατοι στεφανοῦνται, ἀλλ' οἱ ἀγωνιζόμενοι».

5) *Eth. de Nic.* B, 3, 1105 b, 9-18.

6) *Eth. de Nic.* I, 1172 a, 20 «Διὸ παιδεύουσι τοὺς νέους οἰκνίζοντες ἡδονῇ καὶ λύπῃ».

raison et le choix volontaire s'y ajouteront ¹. Le jeune homme placé dans une telle disposition d'esprit sera tout à fait prêt à laisser éclorre en lui la vertu, car l'habitude créée agira alors en lui telle une autre nature, c'est-à-dire telle une tendance dont la satisfaction lui sera toujours agréable ², comme une chose innée : d'ailleurs le *souvent* est tout près du *toujours* et la nature tient du *toujours*, tandis que l'habitude tient du *souvent* ³. La contrainte initiale disparaît peu à peu et l'habitude ⁴ s'installe et la remplace ⁵. Le signe

* Plus tard les Stoïciens attribueront à l'habitude un rôle plus étendu qu'Aristote.

Chez eux l' *ἔξις* est beaucoup plus vaste que l'habitude chez Aristote; c'est la qualité, ποιότης, τὸ ποίον, qui comprend les caractères essentiels des choses. L' *ἔξις* a son origine dans la nature même de l'objet; elle suppose un principe interne et inné, mais susceptible de tension, ἐπίτασις, et de relâchement, ἀνεσις, de moins et de plus. Quand il n'y a pas cette qualité de changement, de plus et de moins, les *ἔξεις*, les habitudes deviennent dispositions, διαθέσεις ⁵.

La vertu est identique au bonheur qu'elle fait naître. C'est une disposition, διαθέσεις, constamment présente, qui réalise l'accord de l'individu avec lui-même et avec la nature ⁶. Elle n'est pas une habitude comme dit Aristote, elle n'est pas non plus innée, mais elle peut être enseignée. Selon Chrysippe tous disposent, de bonne heure, de notions morales communes sur le beau et le laid, le juste et l'injuste, etc. Aucun homme n'est entièrement déshérité sous ce rapport ⁷, mais cette disposition doit être cultivée par un travail

1) *Ibid.* Z, B, 1144 b, 8-14 «ἐάν δὲ λάβῃ (ἡ ἔξις) νοῦν ἐν τῷ πράττειν διαφέρει, ἢ δ' ἔξις ὁμοία οὔσα τότ' ἔσται κυρίως ἀρετή».

2) *De memoria et reminiscencia* 2, 452, a, 27 «ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος».

3) *Rhetorica* I, 11, 370 a, 7 «Καὶ γὰρ τὸ εἰθισμένον ὥσπερ πεφυκὸς ἤδη γίγνεται· ὅμοιον γάρ τι τὸ ἔθος τῇ φύσει· ἐγγὺς γὰρ καὶ τὸ πολλάκις τῷ αἰεῖ, ἔστι δὲ ἡ μὲν φύσις τοῦ αἰεῖ, τὸ δὲ ἔθος τοῦ πολλάκις».

4) *Eth. de Nic.* B, Z, 1104 b, 4-5 «σημεῖον δὲ ποιεῖσθαι τῶν ἔξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις».

5) P. JANET et G. SEAILLES, *Histoire de la Philosophie*, Delagrave, Paris, 13e éd. 1925, p. 361.

6) H. RITTER et L. PRELLER, *Historia Philosophiae, Graecae*, Gotha 1913 (9e éd. par Wellmann), «Friedrich Andreas Perthes» par 517; STOB. *Ecl.* II, 7 p. 60, 7 W «κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διαθέσειν εἶναι φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον», et ensuite: Commentaire a «καὶ γὰρ τὰς μὲν ἔξεις ἐπιτείνεσθαι φασιν δύνασθαι καὶ ἀνίσθαι, τὰς δὲ διαθέσεις ἀνεπιτάτους εἶναι καὶ ἀνανέτους».

7) A. RIVAUD, *Histoire de la Philosophie* P.U.F., 1948, vol. I, p. 399.

qu'une habitude est installée c'est le plaisir ou la peine qu'on éprouve en accomplissant une action.

continu, comme la raison et la vigueur du corps. On devient vertueux comme on devient pilote ou médecin. Chaque homme, sans parvenir à la sagesse, qui vient au sage d'un seul coup, peut se rapprocher de plus en plus du sage en accomplissant les devoirs moyens, καθήκοντα, parce que les devoirs parfaits, κατορθώματα, n'appartiennent qu'au sage ¹. L'homme est donc capable d'un progrès continu vers la vertu, προκοπή, quoiqu'il y ait selon Chrysippe des natures mauvaises radicalement, opinion d'ailleurs qui sera atténuée plus tard par Posidonius.

Il y a trois degrés dans ce progrès vers la sagesse. Au degré le plus bas on est en dehors de la plupart des vices, mais non en dehors de tous: *Extra multa et magna vitia sed non ultra omnia*. Au second degré ce sont ceux qui sont délivrés des passions, mais susceptibles d'y retomber. Enfin, au plus haut degré appartiennent ceux pour lesquels il n'y a pas de rechute, c'est le degré du sage qui doit aussi prendre conscience de sa sagesse. Mais pour eux toujours, quoique en acceptant ce progrès vers le bien, la vertu véritable est une disposition, une διάθεσις. Elle vient d'une seul coup à l'extrémité du progrès ², comme la Grâce divine, pourrait-on, dire, pour les chrétiens.

A la différence de la vertu supérieure qui implique l'acte total et parfait et qui est un tout indivisible qu'on ne saurait réaliser partiellement, la vertu populaire consiste en la connaissance des biens et des maux. Ce n'est plus la sagesse, σοφία; c'est la prudence, φρόνησις, qui se rapporte aux devoirs, καθήκοντα ³.

Dans cette façon de nous comporter, ce qui a le plus de valeur c'est l'intention avec laquelle nous agissons, l'attitude intérieure de celui qui l'exécute. Si nous avons fait tout pour atteindre le but, cela vaut plus que d'atteindre ce but.

«Il y a, ainsi, un trait commun à la morale théorique des stoïciens et à leur morale populaire (...) ils ont pensé que la vertu est chose intérieure, qu'elle dépend uniquement de l'attitude morale de l'homme; (...) La vertu populaire ne consiste pas à posséder les πρώτα κατὰ φύσιν, mais à faire tout ce qui dépend de nous pour les atteindre» ⁴.

1) STOB. Ecl. II, 7, p. 65, 12 W «φασί δὲ καὶ πάντα ποιεῖν τὸν σοφὸν πάσας τὰς ἀρετάς· πᾶσαν γὰρ πρᾶξιν τελείαν αὐτοῦ εἶναι, διὸ καὶ μηδεμιᾶς ἀπολεῖσθαι ἀρετῆς» dans l'édition de H. RITTER et L. PRELLER op. cit. par. 522.

2) P. JANET et G. SEAILLES, op. cit. p. 364.

3) STOB. Ecl. II, 104 «καὶ τὴν μὲν φρόνησιν περὶ τὰ καθήκοντα γίνεσθαι», et 135 «πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντας ζῆν».

4) G. RODIER, *La cohérence de la morale stoïcienne*, dans les «Etudes de philosophie grecque», Paris, Vrin, 1926, p. 289.

En résumé on peut dire que le mot *ἐξῆς* tient chez les Stoïciens une place beaucoup plus vaste que chez Aristote. C'est la force susceptible de degrés, une cause qui imprime une certaine unité aux éléments, qui se maintient tant dans les choses inorganiques que dans la science en réunissant les représentations en système. Ce sont aussi les dispositions naturelles, comme les *εὐκαταφορίαι εἰς πάθος*, et les dispositions acquises, comme les maladies de l'âme et le progrès dans la vertu. «Les Stoïciens faisaient bien voir qu'ils avaient compris le lien qui existe entre la force qui agit dans la nature et ce développement de l'activité spontanée qu'on appelle l'habitude» ¹.

1) P. JANET et G. SEAILLES, op. cit. p. 364.

CHAPITRE III

LE PLAISIR ET SON IMPORTANCE MORALE

L'essence du plaisir

La vertu morale et les actes qui en dépendent sont liés au plaisir ou à la peine ¹. De même qu'on retourne la terre qui doit nourrir les semailles, l'éducateur doit cultiver d'avance, par de bonnes habitudes de pensée, l'âme de l'élève de manière qu'il puisse concevoir des sentiments justes en ce qui concerne la joie et l'aversion ².

Puisque la nature donnée ne dépend pas de l'individu même, mais qu'elle provient de Dieu et que l'enseignement (λόγος καὶ διδασχὴ) n'est pas toujours efficace ³, c'est seulement au moyen des habitudes qu'on peut former le caractère de l'enfant de façon qu'il ait du plaisir à faire le bien et à éviter le mal: δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἡθους ἀρετὴν μέγιστον εἶναι οἷς δεῖ χαίρειν ⁴. Sur ce point, Platon considère aussi comme base nécessaire de l'éducation saine, l'entraînement de l'enfant à extraire de ses actes, à bon escient, du plaisir et de la peine ⁵. Au contraire celui qui aura l'habitude de suivre ses passions, n'entendra pas la voix de la raison, quand elle sera née en lui et ne pourra pas se soustraire à l'attrait croissant du plaisir qu'accompagnera la satisfaction de ses désirs fortifiés par la coutume. Quand on a une fois lâché la pierre qu'on tenait dans la main, on ne peut plus la retenir ⁶.

1) *Eth. de Nic.* B.Z., 1105 a, 14-15 «ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας ἐστίν».

2) *Ibid.* K, 10, 1179 b, 20-26 «Δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσιν τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσιν τὸ σπέρμα».

3) *Ibid.* 1105 b, 2-3 a «πρὸς δὲ τὰς ἀρετὰς τὸ μὲν εἰδέναι μικρὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει, τὰ δ' ἄλλα οὐ μικρὸν ἀλλὰ το πᾶν δύναται, ἅπερ ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν τὰ δίκαια καὶ σόφρονα περιγίγνεται».

4) *Ibid.* K, 1, 1172 a, 21-22.

5) *Ibid.* B.Z., 1104 b, 11-12.

6) *Eth. de Nic.*, F, 7, 1114 a, 17-18 «ὥσπερ οὐδ' ἀφέντι τὸν λίθον ἔτ' αὐτὸν δυνατόν ἀναλαβεῖν, ἀλλ' ὅμως ἐπ' αὐτῷ τὸ λαβεῖν καὶ ρῖψαι».

L'homme qui commet des actions injustes est un homme injuste.¹

Si on examine les effets de l'habitude, on constate que l'acte devient peu à peu plus facile et que l'effort diminue; cette diminution graduelle de l'effort réagit à son tour sur l'acte même et le perfectionne: τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή². D'ailleurs le plaisir propre à un acte en accroît l'énergie, dit Aristote, en reconnaissant la grande importance du facteur affectif sur le rendement d'un individu. «Ce qui se fait avec plaisir se fait mieux et avec plus d'exactitude. Ainsi, ceux qui se plaisent à la géométrie y réussissent davantage, pénètrent plus avant dans ses secrets. De même ceux qui ont le goût de l'architecture ou de tout autre art progressent, chacun dans sa branche de prédilection, précisément parce qu'ils y trouvent leur plaisir. Le plaisir augmente la perfection de l'acte³ et l'accompagne: ἀνευ τε ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσαν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἢ ἡδονή.

Le rôle du plaisir dans l'éducation morale est de se mettre au service du bien. L'acquisition de la vertu morale par le moyen de bonnes habitudes-τὸ ἔθος ποιεῖ ἡδύ-⁴ est source de jouissance et d'émotion agréable⁵. La vertu, comme nous l'avons déjà dit, est liée au bonheur qui exclut la peine et contient le plaisir. «On a raison de croire que la vie heureuse est en même temps agréable et que le bonheur s'entrelace au plaisir. Prétendre que l'homme même livré au supplice de la roue et accablé par les plus grands malheurs est néanmoins heureux, à condition d'être vertueux, est, qu'on le veuille ou non, une opinion qui n'a pas de sens»⁶. Cette conception de la souffrance nécessaire à l'acquisition de la vertu est incompréhensible à Aristote. Si la peine et l'honnêteté étaient associées, jamais nous ne pourrions acquérir, selon lui, aucune habitude mora-

1) *Ibid.* F, 7, 1114 a, 13-15.

2) *Ibid.* K, 3, 1174 b, 23.

3) *Ibid.* K, 5, 1175 a, 30-35.

4) *Rhétorique* I, 11, 20, 1369, sv.

5) *Rhétorique* I, 11, 1370 a, 13-14 et 1371 a, 24-25 «τὸ τ' αὐτὰ πράττειν πολλάκις ἡδύ· τὸ γὰρ σύνθετος ἡδὺ ἦν».

6) *Eth. de Nic.* H, 14, 1153 b, 15-21.

le, puisque il est dans notre nature de fuir la souffrance et de rechercher la joie ¹.

Aussi les éducateurs doivent-ils former les enfants de façon qu'ils éprouvent une vraie jouissance en pratiquant le bien et en haïssant le mal. Le chemin le plus sûr pour arriver à la vertu et au bonheur à la fois, c'est de les identifier. L'habitude qui réalise cette union dans l'acte est une vertu morale du premier degré. Par conséquent, produire la vertu morale et poser tout au moins ses fondements, c'est faire naître chez l'enfant des habitudes agréables qui ont le bien pour objet; pratiquer cette vertu morale c'est mettre en action ces habitudes.

Le rôle qu'Aristote attribue au plaisir est capital comme *ἐπιφαινόμενον*, mais non comme substance de la vertu. Il existe dans la nature même de l'enfant dès sa naissance: *ἔτι δ' ἐκ νηπίου πᾶσιν ἡμῶν συντέθραπται* ² (*τὸ ἡδὺ*) et il est beaucoup plus difficile de résister au plaisir que de contenir la colère, selon Héraclite ³. Ainsi, du fait qu'un être peut sentir ou penser, il est sujet au plaisir et à la douleur ⁴. Le plaisir est lié à l'action de l'être sentant et intelligent. Entre toutes choses, il semble plus particulièrement lié à la race humaine ⁵ et c'est pour cette raison qu'il intéresse souverainement le philosophe politique et l'éducateur; pour mener la jeunesse à bon port, les éducateurs doivent utiliser le plaisir comme un attrait, la peine comme une menace ou un châtiment; ils doivent habituer la jeunesse à faire un bon emploi des plaisirs et des peines. Les législateurs, de leur côté, doivent habituer les citoyens à l'idée d'une éducation donnée par les lois. Pour l'acquisition de la vertu, la science théorique ne suffit pas. Si l'enseignement suffisait, il nous faudrait simplement en faire une grande provision, selon

1) *Ibid.* K, 1, 1172 a, 25 «τὰ μὲν γὰρ ἡδέα προαιροῦνται, τὰ δὲ λυπηρὰ φεύγουσιν».

2) *Eth. de Nic.* B.Z., 1105 a, 2 «διὸ χαλεπὸν ἀποτρίψασθαι τοῦτο τὸ πάθος ἐγχεχρωσμένον τῷ βίῳ».

3) *Ibid.* 7-8 «ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἡδονῇ μάχεσθαι ἢ θυμῷ, καθάπερ φησὶν Ἡράκλειτος».

4) *Eth. de Nic.* K, 4, 1174 b, 20-21 «κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησιν ἔστιν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν, ἡδίστη δὲ ἡ τελειοτάτη...».

5) *Ibid.* K, 1, 1172 a, 19-21 «μάλιστα γὰρ δοκεῖ συνωκειῶσθαι τῷ γένει ἡμῶν».

l'expression ironique de Théognis¹. Il n'encourage que les natures libérales et les bons caractères en les attachant à la vertu. En revanche, il est incapable de pousser la foule à la pratique de l'honnêteté. La foule obéit plutôt aux lois par crainte des châtements que par sentiment de l'honneur².

Les gens doivent donc par le truchement des parents qui élèvent leurs enfants ou en vertu des lois s'habituer «à aimer le beau et à détester ce qui est bas»³.

D'après Platon aussi, le plaisir, la peine et le désir sont le propre de la nature humaine⁴. L'éducateur agira, en déguisant sous le nom de jeux et de chants les leçons qu'il leur donne et en couvrant d'un voile séduisant la justice et la vertu⁵. C'est par la voie de l'amusement que l'éducation doit conduire chaque individu à son développement complet⁶. Les médecins agissent de même pour soigner les malades; ils tâchent de mêler les drogues les plus difficiles à certains aliments et à certaines boissons afin que les malades y goûtent volontiers⁷. Le rôle d'ailleurs que Platon attribue au jeu chez les enfants, comme nous l'avons déjà signalé, prouve combien est grande la place qu'il accorde au plaisir. «En s'amusant, élevez les enfants, et pas forcément (...). A trois ans, à quatre, à cinq et même encore à dix ans les enfants ont besoin de jouer (...). A cet âge les enfants ont des jeux naturels, qu'ils trouvent, pour ainsi dire, d'eux-mêmes, quand ils sont ensemble»⁸.

Même le préapprentissage à un futur métier peut avoir lieu dès l'enfance sous une forme agréable; ainsi celui qui veut devenir laboureur ou architecte ou charpentier, s'amuse avec de petits outils faits sur le modèle des vrais outils et que l'éducateur procure. Ils acquièrent ainsi de l'expérience, en s'amusant. L'éducateur doit

1) *Eth. de Nic.* K, 10, 1879 b, 6.

2) *Eth. de Nic.* K, 10, 1179 b, 2-10.

3) *Ibid.* 25.

4) PLATON, *Lois* 732e.

5) R. SCHÄFERER, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*. Editions de la Baconnière - Neuchâtel, 1944, p. 89.

6) *Lois* 643 c d.

7) *Ibid.* 659 e - 660 a.

8) *Ibid.* 794 a.

essayer, au moyen des jeux, d'orienter les plaisirs et les goûts des enfants vers le but qu'ils doivent finalement atteindre; chaque enfant apprend ainsi à devenir un artisan accompli dans l'exercice de la vertu propre à sa passion ¹. Il y a donc, relativement aux plaisirs et aux douleurs, acquisition et consolidation de bonnes habitudes sans que cela suppose de réflexion préalable, en vertu de l'expérience acquise par les vieillards, toutes choses qui correspondent à «l'orthos logos», tel qu'il est défini par les lois ². Si nous sommes habitués ou plutôt éduqués de telle façon que le plaisir, la haine, l'amitié et la douleur naissent dans nos âmes avant l'éveil de la raison, quand plus tard la raison sera éveillée, elle s'accordera avec ces bonnes habitudes; ainsi la vertu totale sera acquise ³. La matière de l'éducation réside donc dans les plaisirs et les douleurs correctement formés ⁴.

Dans la *République* aussi, et plus spécialement dans le troisième livre, Platon attache une grande importance, à propos de l'éducation par la beauté, à la formation des goûts et des répugnances. L'enfant, en face de ce qui est beau, doit se sentir instinctivement attiré et, dans l'ordre moral, il agira de même, face à ce qui est bon; au contraire, devant le laid et le mal, l'enfant doit éprouver une répulsion immédiate. L'oeuvre d'art sera jugée en tant qu'élément dispensateur de plaisir, et ce jugement suppose une disposition convenable de l'âme, prolongée et complétée par la culture. «En posant comme critère le plaisir sans arrière-pensée de l'homme de goût, Platon établit deux vérités complémentaires, c'est que la beauté est inséparable d'une âme qui la goûte, mais que le plaisir seul ne fait pas l'artiste. Il y a de faux plaisirs et des enthousiasmes factices» ⁵. Ainsi, ceux dont la nature se trouve droite, mais les ha-

1) *Lois* 643 c, d.

2) *Lois* II, 659 d «ὡς ἄρα ἡ παιδεία μὲν ἐστ' ἡ παίδων ὁλκή τε καὶ ἀγωγὴ πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον, καὶ τοῖς ἐπιεικεστάτοις καὶ πρεσβυτάτοις δι' ἐμπειρίαν συνδεδογμένον ὡς ὄντως ὀρθὸς ἐστίν· ἐν οὖν ἡ ψυχὴ τοῦ παιδὸς μὴ ἐναντία χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι ἐθίζηται τῷ νόμῳ καὶ τοῖς ὑπὸ τοῦ νόμου πεπεισμένοις, ἀλλὰ συνέπηται χαίρουσά τε καὶ λυπούμενη τοῖς αὐτοῖς τούτοις οἷσπερ ὁ γέρων...».

3) *Ibid.* 653 b, c.

4) *Ibid.* II, 653 c «Τούτων γὰρ δὴ τῶν ὀρθῶς τεθραμμένων ἡδονῶν καὶ λυπῶν παιδεῖων οὐσῶν...».

5) R. SCHAEERER, *op. cit.* p. 95.

bitudes faussées, ou ceux dont les habitudes sont droites, mais la nature faussée, décerneront leurs éloges, quant à leur plaisir en sens inverse. C'est que le goût acquis et le goût naturel ne vont pas de pair, alors que seule l'harmonie entre eux deux assure le vrai jugement esthétique ¹.

Platon reconnaît donc le rôle éducatif du plaisir bien qu'il ne fasse pas figurer le plaisir au nombre des biens ², car il n'a pas le caractère spécifique du bien, qui doit se suffire à lui-même, et il n'est pas désirable par lui-même ³. Ce sont les mêmes arguments qu'Aristote nous donne au Xe livre de l'*Ethique de Nicomaque* contre la théorie d'Eudoxe.

Selon Platon, le plaisir n'a de réalité qu'à la condition de recevoir une mesure qui limite son illimitation essentielle; l'Etat doit empêcher les artistes de donner soit en peinture, soit en architecture, soit en d'autres domaines, des ouvrages qui n'aient ni proportion, ni harmonie ⁴. Le seul moyen sûr de la mesure étant la Dialectique, il ne reste qu'à unir, sous le contrôle du savoir, le plaisir avec celui-ci ⁵.

Le Stagirite a rédigé deux traités sur le plaisir dans l'*Ethique de Nicomaque*, livre qui nous servira essentiellement de base dans la rédaction de ces lignes. Ces exposés sont de dimensions à peu près égales. *Eth. de Nic. H*, 11-14, 1152 b 1 - 1154 b 34 et *Ethique de Nic. X*, 1-5, 1172 a 16-1176 a 29.

Dans le premier traité, au chapitre 11, il rappelle diverses théories notamment celle de Platon qui estimait que «tout plaisir est une génération selon la nature» ⁶, comme de même celle de Speusippe.

Au chapitre 12, il entreprend la réfutation de ces théories: «il ne suit pas de tout ceci que le plaisir ne soit pas un bien, ni

1) *Lois* 655 d, 656 b «Οἷς δ' ἂν τὰ μὲν τῆς φύσεως ὀρθὰ συμβαίη, τὰ δὲ τῆς συνηθείας ἐναντία, ἢ τὰ μὲν τῆς συνηθείας ὀρθὰ, τὰ δὲ τῆς συνηθείας ἐναντία, οὗτοι δὲ ταῖς ἡδοναῖς τοὺς ἐπαίνους ἐναντίους προσαγορεύουσιν».

2) *Philèbe* 53 c, 28 a, 32 d.

3) *Ibid.* 21 d, c, 33 b, c, 52 a, b, 55 a.

4) *Répub.* 401 c - 402 a et 366 c; 6-7.

5) *Philèbe* 60 b sqq et L. ROBIN *Platon*, Alcan, Paris, 1935, p. 320 sqq.

6) *Ibid.* 53 C «ἄρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν ὥς αἰετὶ γένεσις ἐστίν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν τῆς ἡδονῆς», et *Eth. de Nic. H*, 11, 1152 b, 13.

même le souverain bien ¹. Speusippe, selon Aristote, commet une erreur, il condamne tout plaisir, parce qu'il n'a envisagé que les plaisirs corporels. Il y a des plaisirs qui sont bons parce qu'ils sont propres à notre nature. Il y en a d'autres qui sont liés aux conditions inférieures de celle-ci; ils impliquent le besoin, la peine, etc. et ne sont bons que par accident ². C'est pour ne considérer que cette seconde espèce de plaisirs et l'excès en eux, que Speusippe s'en prend au plaisir en général. Et Aristote d'ajouter: «il n'est pas même nécessaire qu'il y ait quelque chose de plus excellent que le plaisir qui n'est pas une génération, mais une fin, une activité, ἐνέργεια καὶ τέλος. D'ailleurs la fin n'est pas autre chose que l'activité; mais elle n'intervient que pour les activités qui mènent à la perfection de la nature. Voilà pourquoi on a tort de dire que le plaisir est une génération sensible; il aurait mieux valu le définir comme l'énergie d'une disposition acquise, conforme à la nature, et le qualifier de « s a n s e n t r a v e s » au lieu de s e n s i b l e ³. Ici le plaisir est identifié par Aristote à la fin et à l'activité, qualités du bien suprême.

Au chapitre 13, la même doctrine est reprise. Rien n'empêche que le bien suprême, τῶν ἀριστων, ne soit un plaisir, bien que certains plaisirs soient mauvais, parce que l'activité du bien suprême est la plus désirable, c'est-à-dire un plaisir. «Aussi tout le monde s'imagine qu'une vie heureuse est en même temps agréable et c'est avec raison qu'on joint le plaisir et le bonheur» ⁴.

Le fait, d'ailleurs, que tous les êtres, continue-t-il, animaux et hommes poursuivent le plaisir et fuient la peine, est un signe que le plaisir est le bien suprême ⁵. La recherche de mauvais plaisirs s'explique pour Aristote par la différence de nature et de dispositions morales de chaque être. «Les méchants ne poursuivent peut-être même pas le plaisir qu'ils croient poursuivre, ni celui qu'ils disent, mais ils tendent tous inconsciemment vers le bien car il y a dans la nature de tous les êtres quelque chose de divin; les plai-

1) *Eth. de Nic.* H, 11, 1152 b, 25.

2) *Ibid.* 1152 b, 33 - 1153 a, 7.

3) *Ibid.* 1153 a 7-15.

4) *Ibid.* 1153 b, 8 ss.

5) *Ibid.* 1153 a fin - 1153 b début.

sirs qui ont pris pour eux l'héritage de ce nom, ce sont les plaisirs corporels, parce qu'on s'y attache le plus souvent et que tout le monde en a sa part; on croit qu'ils sont les seuls à exister, parce qu'ils sont les seuls que l'on connaisse»¹.

Ici Aristote identifiant le plaisir au bonheur le fait au nom de ce désir, force qui entraîne les êtres vers ce qu'ils ont de plus profond et de divin, vers un plaisir suprême, seul digne de porter ce nom. A. J. Festugière² n'admet pas qu'Aristote identifie dans *l'Ethique de Nicomaque* H, 11-14 le plaisir et le bien suprême. Pour lui Aristote se borne, dans ce traité, à signaler que les objections de Speusippe n'infirmant pas la thèse d'Eudoxe. J. Léonard³, au contraire, est d'avis qu'Aristote ne professe dans ce premier traité qu'un hédonisme, si élevé soit-il. Aristote réfute, de son côté, les arguments des adversaires d'Eudoxe, mais de façon telle qu'il doit se ranger parmi les partisans de celui-ci.

En réalité quand le Stagirite dit «si l'on assimile l'eudémonie à l'activité sans entraves... une telle activité est un plaisir. En sorte que le souverain bien peut s'identifier à un certain plaisir...»⁴, nous constatons que la réfutation de la théorie platonicienne l'entraîne trop loin. Faire du plaisir une activité, ἐνέργεια, au lieu d'un mouvement, d'une génération, γένεσις, était la première réaction d'Aristote, dans ce traité, contrairement à l'opinion de Platon.

Le second traité sur le plaisir, *Ethique de Nicomaque* K. 1-5, commence aussi par l'exposé et la réfutation des diverses doctrines de son temps. Il développe au début les arguments d'Eudoxe:

1o que tous les êtres poursuivent le plaisir. Eudoxe considèrerait le plaisir comme étant le bien parce qu'il voyait que tous les êtres, tant raisonnables que privés de raison, le désirent. En tout on préfère ce qui est bon et ce qu'on désire le plus doit être le bien le meilleur, κράτιστον. Le fait que tous les êtres sont portés vers

1) *Eth. de Nic.* H, 14, 1153 b 26-37.

2) *Aristote - Le plaisir*, Vrin, Paris, 1946, p. XXX.

3) *Le bonheur chez Aristote*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 1948, p. 68.

4) *Eth. de Nic.* H, 14, 1153 b, 10-22.

le même objet est un signe que cet objet est pour tous le bien suprême, *ἄριστον*- puisque chaque être trouve toujours ce qui est bon pour lui- et parce que ce qui est un bien pour tous et que tous désirent est le bien ¹. Nous reconnaissons ici les mêmes arguments que ceux de l'*Ethique de Nicomaque* H, 13, 1153 b, 26-37. Le plaisir est donc tout au moins un bien.

2o Tous les êtres fuient la peine ². C'est l'argument du contraire non réfuté par Aristote et énoncé aussi dans le premier traité. Le troisième argument qu'invoque Eudoxe et selon lequel le plaisir est une fin n'est condamné que dans sa forme absolue. «Le plaisir est la fin suprême». Pour Aristote il n'est pas supérieur à tout autre bien ³. Enfin, le quatrième argument, qui veut que le plaisir augmente l'activité elle-même dans sa nature spécifique ⁴, est lui aussi accepté par Aristote. Ce dernier réfute l'hédonisme d'Eudoxe en niant les arguments sur lesquels il repose. D'ailleurs sa réfutation est empruntée à Platon lui-même ⁵. Le Stagirite signale que Platon emploie justement cet argument relatif à l'augmentation de l'activité pour nier l'identité du bien et du plaisir. Car le bien ne peut pas devenir préférable par l'adjonction de quoi que ce soit et aucune autre chose ne saurait être le bien, s'il suffisait de lui ajouter quoi que ce fût pour le rendre désirable.

Certains arguments des adversaires d'Eudoxe sont réfutés par la suite (K. 2, 4-5; 3, 1-13); Aristote n'admet pas que l'on batte en brèche la théorie d'Eudoxe, en s'y prenant à la légère. Nombre de ses arguments ne sont pas valables: «objecter que le bien n'est pas ce que tout être désire, ce n'est rien du tout; car nous affirmons que, ce qui entraîne l'assentiment universel, est une réalité; celui-là qui

1) *Eth. de Nic.* K, 2, 1172 b, 9-15 «Εὐδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τὰγαθόν, ᾧτεο εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὁρᾶν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα, ἐν πᾶσιν γὰρ εἶναι τὸ αἰρετὸν ἐπιεικές, καὶ τὸ μάλιστα κράτιστον· τὸ δὲ πάντ' ἐπὶ ταῦτο φέρεσθαι μηνύειν ὥς πᾶσιν τοῦτο ἄριστον· ἕκαστον γὰρ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν».

2) *Ibid.* 1172 b, 18-20.

3) *Ibid.* 1174 a, 7-9.

4) *Eth. de Nic.* K, 2, 1172 b, 23 «προσπιθεμένην ὁτῶν τῶν ἀγαθῶν αἰρετώτερον ποιεῖν, οἷον τὸ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρονεῖν· αὐξεσθαι δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ».

5) *Philèbe* 60 b «Σωκράτης δ' ἐν μὲν οἷ φησι τοῦτ' εἶναι, δύο δὲ καθάπερ τὰ ἰνόματα, καὶ τότε ἀγαθὸν καὶ ἡδὺ διάφορον, ἀλλήλην φύσιν ἔχειν, μᾶλλον δὲ μέτοχον εἶναι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας τὴν φρόνησιν ἢ τὴν ἡδονήν».

réfute une telle croyance ne la remplacera par aucune autre plus forte¹. On pourrait fonder cette objection, s'il n'y avait que des êtres dépourvus de raison qui recherchent les plaisirs. Mais les êtres raisonnables, eux aussi, recherchent ce plaisir et tendent vers le bonheur. Même chez les méchants il y a un élément plus fort qu'eux qui les porte vers le bien².

Ainsi Aristote n'abandonne pas au livre K tout ce qu'il enseignait au livre H; il admet le plaisir comme un bien, mais non comme le bien suprême. Au livre K il conclut uniquement que même les méchants désirent le bien (dans leur plaisir), qui leur est propre, *οἰκεῖον*³: il ne s'agit pas ici du bien propre à la nature humaine vers lequel chaque individu tend par un élan divin. Ce n'est pas «le bien identique pour tous» du livre H; c'est une force plus forte que nous qui nous pousse vers le bien relatif à chaque individu. Dans le premier traité nous constatons l'influence de l'idéalisme platonicien, dans le second nous constatons un certain empirisme relativiste.

On trouve une autre différence importante entre les deux traités dans la réfutation de la définition du plaisir, selon Platon. Dans le premier traité le plaisir n'est pas le fruit d'une génération, comme Speusippe le prétendait, parce que le plaisir est une activité. Il y a ici une identification de l'activité et du plaisir. Dans le second traité, cette identification n'existe pas. Le plaisir n'est qu'un accompagnement nécessaire de l'activité qui n'est pas entravée. Dans un passage le Stagirite les sépare théoriquement l'un de l'autre. «Beaucoup de choses pourraient encore nous intéresser, même si aucun plaisir ne s'y ajoutait, *ἐπιφέροι*, ainsi: voir, se souvenir, avoir de la science, des vertus. Il n'importe pas que les plaisirs suivent, *ἔπονται*, par nécessité ces activités; nous les préférerions même s'il n'en résultait aucun plaisir»⁴. Le plaisir donc n'est pas

1) K, 2, 1172 b, 36 - 1173 a, 1-2 «οἱ δ' ἐνιστάμενοι ὡς οὐκ ἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται, μὴ οὐθὲν λέγωσιν, ἀ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ' εἶναι φαιμέν ὁ δ' ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν οὐ πάνυ πιστότερα ἐρεῖ».

2) K, 2, 1173 a, 3 «ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις ἔστιν τι φυσικὸν (ἀγαθόν) κρεῖττον ἢ καθ' αὐτά, ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ».

3) 1173 a 5.

4) K, 2, 1174 a, 4-8.

un bien et il y a des plaisirs que l'on préfère pour ce qu'ils renferment en eux-mêmes.

Qu'est-ce alors que le plaisir? En premier lieu, et en guise de conclusion, nous dirons avec Aristote que les plaisirs qu'on tient universellement pour mauvais ne sont pas des plaisirs¹, ils sont le fait de natures inférieures, incapables de goûter à quoi que ce soit d'autre² et employés pour guérir la douleur. C'est la considération des plaisirs de cet ordre qui fait surtout contester que le plaisir soit un bien³: «On a donc tort d'appliquer au plaisir en général ce qui est vrai seulement d'une certaine espèce de plaisir».

En second lieu, en se fondant sur la différence spécifique des plaisirs, il affirme que «le plaisir propre et distinctif de l'homme est celui qui parachève l'activité propre et distinctive de l'homme; les autres ne sont plaisirs qu'en un sens secondaire et à un moindre degré»⁴.

Il y a donc parallélisme entre la perfection d'une activité et le plaisir qu'elle procure. «L'activité la meilleure, dit-il, sera aussi la plus parfaite et la plus agréable; en effet, c'est dans toute opération sensitive qu'il y a du plaisir et, de même, dans toute opération réfléchie et contemplative; la plus parfaite est la plus agréable, et la plus parfaite est celle de la faculté qui est le mieux disposée par rapport au meilleur de ses objets. Cependant, c'est le plaisir qui rend l'activité parfaite, mais non pas de la même manière que l'objet sensible et la sensation, lorsque tous deux sont excellents, tout de même que la santé et le médecin»⁵.

Aristote ici sépare nettement activité et plaisir, sans contester. Si le plaisir perfectionne l'activité, ce n'est sans doute pas à la

1) *Eth. de Nic.* K, 2, 1173 b, 20 et 1152 b, 20.

2) *Ibid.* 1154 a, 31.

3) *Ibid.* 1154 a, 34, 1154 b, 17.

4) A. J. FESTUGIERE, *op. cit.* p. XXIII.

5) *Eth. de Nic.* K, 4, 1174 b, 18-25 «... καθ' ἕκαστον δὲ βελτίστη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια τοῦ ἀρίστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑφ' αὐτὴν αὐτὴ δ' ἂν τελειοτάτη εἴη καὶ ἀρίστη. κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησιν ὑπάρχει ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν, ἡδίστη δ' ἡ τελειοτάτη (...) τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ ἐν τὸν αὐτὸν τρόπον ἣ τε ἡδονὴ τελειοῖ καὶ τὸ αἰσθητὸν τε καὶ ἡ αἴσθησις, ὥσπερ οὐδ' ἡ ὑγίεια καὶ ὁ ἰατρός».

manière d'une cause efficiente extérieure à elle, comme le médecin et l'objet sensible; mais ce n'est pas non plus à la manière d'une réalité intérieure à l'activité et difficile à distinguer, comme la sensation ou la santé; tout en perfectionnant l'activité, le plaisir se distingue de celle-ci. «Ce sera non pas comme une habitude immanente, mais comme une fin surajoutée, comme la beauté qui survient à la fleur de l'âge»¹. Plaisir et activité s'accompagnent toujours, mais ne se confondent jamais. Cette affirmation est éclairée par une analogie: le plaisir est à l'activité ce que la beauté est à la santé. Son rôle est aussi étendu à la pensée: «tant dans l'objet pensable ou sensible que dans le sujet qui discerne et contemple, on éprouvera du plaisir dans le déploiement de l'activité, puisque le même résultat apparaît naturellement»; en effet, l'agent et le patient (dans l'intelligence et dans le sens) sont semblables et ont l'un envers l'autre les mêmes rapports, de sorte qu'il doit en résulter les mêmes effets»².

On pourrait reproduire ci-après le tableau dans lequel J. Léonard³ résume ce parallélisme:

cause efficiente: médecin:	objet sensible:	objet intelligible
activité	: santé	: sensation
		: contemplation (bonheur)
couronnement :	beauté	: plaisir sensible: plaisir intellectuel.

Le plaisir n'est pas alors la condition de l'activité. C'est plutôt l'activité qui est la condition du plaisir. Activité et plaisir croissent réciproquement. En appliquant cela aux cas concrets, Aristote dit que si l'activité augmente par le plaisir, ce dernier aussi se renforce par l'activité. «Chacun s'adonne à la fonction qui lui est propre, parce qu'il y trouve du plaisir; mais le plaisir s'accroît en même temps»⁴. Le lien entre les deux est tellement étroit qu'il est difficile de le distinguer. «Les plaisirs accompagnent les activités et en sont tellement indiscernables qu'on pourrait se demander si l'activité n'est pas la même chose que le plaisir. Toutefois, il ne sem-

1) *Ibid.* K, 4, 1174 b, 32-33 «τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή, οὐχ' ὡς ἔξω ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα».

2) *Ibid.* K, 4, 1174 b, 33 - 1175 a, 3.

3) *Op. cit.* p. 76.

4) *Eth. de Nic.* K, 5, 1175 a, 35-36 «καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστοι ἀποδιδόασιν εἰς τὸ οἰκεῖον ἔργον χαίροντες αὐτῶ».

ble pas que le plaisir soit pensée ou sensation, cela serait absurde, mais, comme il est inséparable d'elles, certaines personnes croient que c'est la même chose¹. La définition du plaisir d'après le second traité peut s'exprimer dans ces deux propositions: il est une propriété nécessaire de l'activité, sans en constituer l'essence; ἐξ ἀνάγκης ἔπεται τῇ ἐνεργείᾳ², et il est une fin surajoutée à l'activité et au bonheur, τέλος τι ἐπιγινόμενον, une perfection de surcroît, aussi superflue et magnifique que la beauté d'un être jeune³.

Plaisir et bonheur, quoique différents, sont inséparables. Est-ce que c'est le plaisir qui fait aimer la vie? Ou est-ce la vie qui fait aimer le plaisir? On ne peut pas examiner cette question, parce que les deux choses se tiennent de près et ne supportent pas de séparation.

Selon nous, le rôle qu'Aristote attribue au plaisir ne peut se comparer qu'avec le rôle que la psychologie moderne donne à l'intérêt, qui est le principe fondamental de l'activité mentale. Il répond à un besoin intrinsèque et exprime une relation entre le sujet et l'objet capable de satisfaire ce besoin.

Cette conception rejoint celle d'Aristote pour le plaisir comme celle du besoin est parallèle au désir. Nous allons en conclusion approfondir cette ressemblance.

Pour Aristote le plaisir est l'objet du désir⁴, de cette cause motrice, interne, dynamique, qui comporte aussi un élément intellectuel et dont l'objet doit être aperçu par l'intellect ou par l'imagination. L'intellect pratique dégage la règle générale de conduite qui est contenue dans le désir. Puis il soumet à cette règle les actions particulières. La volonté n'est qu'une sorte de désir comportant deux éléments: la règle élaborée par l'intellect et le désir lui-même. Ainsi se mouvoir selon la raison, c'est encore se mouvoir selon le désir. Mais tandis que l'intellect est incapable de se

1) *Ibid.* 1175 b, 32-35 «καὶ ἀδιόριστοι οὕτως ὥστ' ἔχειν ἀμφοιβήτησιν εἰ ταῦτόν ἐστιν ἡ ἐνέργεια τῇ ἡδονῇ· οὐ μὲν ἔοικέν γε ἡ ἡδονὴ διάνοια εἶναι οὐδ' αἰσθησις (ἄτοπον γάρ), ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι φαίνεται τισι ταῦτόν».

2) *Ibid.* 1174 a, 6.

3) J. LEONARD, *op. cit.* p. 77 et *Eth. de Nic.* K, 4, 1174 b, 32-33.

4) CH. WERNER, *Aristote et l'idéalisme platonicien*, Genève, Kündig, 1909, p. 222.

mouvoir sans l'intervention du désir, le désir est capable de se mouvoir sans l'intervention de l'intellect ¹. En insistant sur cette indépendance du désir, Aristote s'élève contre la théorie socratique qui identifie le vice avec l'erreur. La connaissance, comme nous l'avons déjà dit, est inefficace pour lui, parce qu'elle n'entraîne pas toujours l'assentiment du désir, et «si le désir sans la connaissance est aveugle, la connaissance sans le désir n'est qu'une forme vide, une maxime frappée de stérilité» ².

Le plaisir donc, étant le seul objet capable de susciter le désir, correspond à l'intérêt, alors que le désir correspond à ce que nous appelons le besoin. De même que le besoin a comme objet l'intérêt, le désir a aussi comme objet le plaisir. Le rôle psychologique qu'Aristote attribue au plaisir est beaucoup plus étendu que chez Platon. C'est le plaisir qui nous incite à nous intéresser à ce que nous faisons: «la vie est une activité et chacun, dit-il, exerce son activité sur les objets et par les moyens qu'il préfère (ἀγαπᾷ); par exemple: le musicien utilise le sens de l'ouïe pour les mélodies qu'il aime, l'homme qui aime le savoir consacre sa réflexion aux spéculations de la science et ainsi de suite dans les différents domaines. Or le plaisir parachève les activités» ³. Et plus loin, en distinguant les différences spécifiques entre les plaisirs, il dit que l'activité de la pensée diffère de celle des sens et que leurs diverses formes sont différentes les unes des autres; de même les plaisirs qui les parachèvent sont d'espèce différente. Cette constatation peut être confirmée par le fait que chaque plaisir est étroitement uni à l'activité qu'il parachève. Le plaisir propre à chaque genre d'activité accroît cette dernière: on distingue et on juge mieux lorsqu'on agit avec l'apport du plaisir ⁴.

1) *De an.* III, 10, 433 b, 12; 432 b, 16, *Mét.* XII, 7, 1072 a 26.

2) CH. WERNER, *op. cit.* p. 210 et *Eth. de Nic.* 1139 a, 22-26.

3) *Eth. de Nic.* K, 4, 1175 a, 13-17 «ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστίν, καὶ ἕκαστος περὶ ταῦτα καὶ τοῦτοις ἐνεργεῖ ἃ καὶ μάλιστα ἀγαπᾷ, οἷον ὁ μὲν μουσικὸς τῇ ἀκοῇ περὶ τὰ μέλη, ὁ δὲ φιλομαθὴς τῇ διανοίᾳ περὶ τὰ θεωρήματα, οὕτω δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ἕκαστος· ἡ δὲ ἡδονὴ τελειοῖ τὰς ἐνεργείας, καὶ τὸ ζῆν δὴ, οὗ ὀρέγονται».

4) *Ibid.* K, 5, 1175 a, 28-35 «διαφέρουσιν δ' αἱ τῆς διανοίας τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις καὶ αὐταὶ ἀλλήλων κατ' εἶδος· καὶ αἱ τελειοῦσαι δὴ ἡδοναί· φανείη δ' ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ συμφικεῖσθαι».

Le plaisir est donc l'aspect dynamique de la conduite de l'individu sans en constituer toutefois le but, de même d'ailleurs que l'intérêt n'est pas le but d'une conduite.

Dans les grandes lignes, Aristote dit que les critiques émises contre la valeur du plaisir proviennent d'un malentendu, puisqu'il est impossible que l'objet du désir universel ne soit pas un bien. On doit seulement distinguer les plaisirs faux des plaisirs véritables.

Nous pouvons dégager de ce qui précède l'importance morale du plaisir ainsi que son rôle dans l'éducation morale. Sa valeur dépend de celle de l'activité, et le plaisir est désirable pour l'homme dans la mesure où l'activité correspondante est conforme à la vertu. D'où la formule de la *Métaphysique*:

«Nous désirons une chose parce qu'elle est bonne, mais nous ne considérons pas quelque chose comme bon parce que nous le désirons»¹.

Tout plaisir n'est pas bon; seul est bon celui qui s'attache à l'activité vertueuse. Quand l'activité qui suscite le plaisir est bonne, ce dernier est bon; il est mauvais, quand l'activité est mauvaise². Aristote, dans le second traité, insiste particulièrement sur l'importance morale des plaisirs, en les distinguant selon leur différence spécifique. Il y a un rapport propre entre la nature de chaque être et son plaisir. «Le plaisir semble tout à fait étroitement approprié, *μάλιστα συμφκειῶσθαι*, à notre espèce humaine: aussi, dans l'éducation des jeunes gens, utilise-t-on le plaisir et la peine pour les gouverner. Le point le plus important, par rapport à la vertu morale, c'est de trouver du plaisir dans les objets conformes au devoir et de détester ce qu'il faut détester»³.

1) XII, 1072 a, 29-30 «ὁρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ (καλὸν) μᾶλλον ἢ δοκεῖ καλὸν διότι ὁρεγόμεθα».

2) *Eth. de Nic.* K, 5, 1175 b, 24-29 «διαφερουσῶν δὲ τῶν ἡδονῶν τῇ ἐπιεικείᾳ καὶ φαυλότῃ καὶ τῶν μὲν αἰρετῶν οὐσῶν, τῶν δὲ φευκτῶν, τῶν δ' οὐδετέρων, ὁμοίως ἔχουσι καὶ αἱ ἡδοναί· καθ' ἑκάστην γὰρ ἐνέργειαν οἰκειὰ ἡδονὴ ἐστίν· ἡ μὲν οὖν τῇ σπουδαίᾳ οἰκειὰ ἐπιεικής, ἡ δὲ τῇ φαύλῃ πονηρά· καὶ γὰρ αἱ ἐπιθυμῖαι μὲν καλῶν ἐπαινεταί, τῶν δ' αἰσχυρῶν ψεκταί».

3) *Ibid.* K, 1, 1172 a, 19-23 «μάλιστα γὰρ δοκεῖ συμφκειῶσθαι τῷ γένει ἡμῶν, διὸ παιδεύουσι τοὺς νέους οἰακίζοντες ἡδονῇ καὶ λύπῃ· δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἥθους ἀρετὴν μέγιστον εἶναι τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ».

Aristote précise ici sa doctrine du plaisir en proposant ensuite un idéal éducatif. Selon lui, il y a un plaisir propre à chaque espèce d'être, qui suit la fonction propre à chaque être vivant. «Il semble dit-il, que chaque animal a aussi son plaisir propre, de même qu'il a sa fonction propre; car le plaisir se conforme à l'activité¹. On pourrait en donner plusieurs exemples: le plaisir du cheval est évidemment différent de celui du chien ou de l'homme et, comme dit Héraclite, «l'âne préfère l'herbe à l'or»².

Pour les hommes ces plaisirs sont fort différents d'une personne à l'autre. Les mêmes objets plaisent aux uns et déplaisent aux autres, ils sont odieux et insupportables à ceux-ci, pleins de charme et aimables pour ceux-là. Chaque homme donc d'après l'état de sa nature individuelle n'est apte à jouir que de certaines formes de plaisir selon ses intérêts. Il nous est donné de relever ici la conception relativiste d'Aristote qui, du point de vue psychologique, est parfaitement juste. Les intérêts des gens sont fort différents, dirait un éducateur contemporain. Ce que l'homme, poussé par une force plus forte que lui (besoin ou désir), cherche, ce n'est pas le bien ou le plaisir suprême (comme dans Eth. de Nic. H, 13), mais le plaisir qui est approprié à sa personne³.

L'activité de chaque être s'applique aux choses qu'il aime le mieux et se déploie pour elles; ainsi, celui qui est épris de musique, n'a d'oreilles que pour la mélodie, celui qui est passionné pour la science consacre son intelligence à l'étude. «On juge d'autant mieux les choses et on les pratique avec d'autant plus de précision qu'on les fait avec plus de désir; voyez, par exemple, les progrès que font en géométrie ceux qui se plaisent à la science géométrique et la facilité particulière qu'ils ont à en comprendre tous les détails. Ainsi le plaisir contribue toujours à l'acte et augmente le talent»⁴. Au contraire, continue-t-il, les peines, inhérentes à certains actes empêchent ceux-ci de se produire; par exemple, si telle personne

1) Ibid. 5, 1176 a, 3-5 «Ὁμοίως δὴ διαφέρουσιν καὶ αἱ ἡδοναί, καὶ τούτων αἱ περὶ τὴν διάνοιαν, καὶ ἐκάτεραι ἀλλήλων· δοκεῖ δ' εἶναι ἐκάστω ζῷον καὶ ἡδονὴ οἰκεία, ὥσπερ καὶ ἔργον· ἡ γὰρ κατὰ τὴν ἐνέργειαν».

2) Ibid. 8-9.

3) Ibid. K, 3.

4) Ibid. K, 5 a, 1175 a, 26 - 1175 b, 13.

ne trouve pas d'intérêt à écrire, si telle autre répugne à calculer, l'une n'écrit pas, l'autre ne calcule point, parce que cet acte leur est pénible.

La démonstration apparaît alors plus probante du fait que les plaisirs, ayant une origine différente, peuvent gêner certaines formes d'activité. Aristote enrichit ses exemples, en disant que ceux qui aiment à entendre jouer de la flûte ne peuvent pas faire attention à des discours, quand ils entendent un joueur de flûte: le plaisir d'écouter jouer de la flûte détruit l'autre forme de l'activité: en général, nous sommes tellement absorbés par une activité qui nous intéresse que nous restons tout à fait passifs pour n'importe quelle autre. Il en va tout à fait différemment avec les activités qui ne nous intéressent que faiblement, car alors nous pouvons faire, parallèlement, deux choses à la fois. C'est le cas des gens qui mangent des friandises au théâtre et qui font cela justement au moment où les acteurs jouent mal sur la scène ¹.

On pourrait ajouter que le même phénomène se produit à l'école, quand les enfants ne s'intéressent pas à la leçon, parce qu'elle ne correspond pas à leur intérêt; ils peuvent s'occuper d'un tas d'autres choses. Ainsi en est-il dans le domaine de la morale. Les jeunes gens doivent s'intéresser au bien pour le pratiquer.

Le juste milieu

Selon Aristote c'est le plaisir qui nous fait commettre le mal, et c'est la peine qui nous fait éviter le bien ². Mais, si la force du plaisir est telle, comment faut-il éduquer les jeunes gens de façon qu'ils puissent résister aux mauvais plaisirs?

Aristote propose une règle d'ascèse: nous devons nous examiner nous-mêmes pour trouver quel est notre penchant dominant. Le critère en sera le plaisir ou la peine que nous éprouvons. Dès que nous l'aurons constaté, nous devons nous entraîner nous-mêmes (ou éduquer les autres) à réagir. Car c'est en nous détournant des fautes que nous parviendrons au juste milieu, comme font ceux

1) *Ibid.* K, 5, 1175 b, 1-12.

2) *Ibid.* B, 3, 1104 b, 9-11 «περὶ ἡδονᾶς γὰρ καὶ λύπας ἔστιν ἡ ἡθικὴ ἀρετή· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα».

qui redressent les morceaux de bois tordus. En toute chose, il faut surtout se défier de l'agréable et du plaisir, car sur ce point nous ne sommes pas des juges objectifs. Aussi, ce que les vieux Troyens éprouvaient pour Hélène, il nous faut l'éprouver également pour le plaisir et en toute chose méditer leur avis. Quand nous l'aurons ainsi répudié, nous nous tromperons moins. Bref, en agissant de la sorte, nous pourrons mieux atteindre le milieu¹.

Nous ne pouvons point conclure à partir de cette opinion qu'Aristote condamne le plaisir ou qu'il se contredit. Il ne raisonne de la sorte que pour obtenir, du point de vue moral, la résistance, la discipline intérieure, l'usage mesuré des plaisirs, pour acquérir enfin la tempérance. «A l'égard des plaisirs et des peines la mesure est la tempérance, l'excès est l'intempérance². Aristote n'aime ni qu'on s'abstienne totalement des plaisirs ni qu'on y prenne part sans mettre aucun frein.

Il introduit ainsi la notion du juste milieu, notion qui caractérise toute sa morale, qui est l'expression la plus exacte de l'idéal moral des Grecs et, comme Boutroux l'a dit, «la morale hellénique, sous sa forme la plus pure et la plus parfaite»³.

La notion de milieu est développée, chez Aristote, dans les passages suivants:

Ethique d'Eudème: B, 111, 1220 b, 20- 1222a, 44, qui constitue le traité proprement dit, et le livre Γ, qui est une description des vertus.

Ethique de Nicomaque: B, 11, 1104a, 11-26. Les chapitres VI et IX du même livre B. Jusqu'à la fin du livre E l'ouvrage est consacré à la description des vertus morales. Puis vient le livre consacré aux vertus intellectuelles. Gomperz⁴ voit, dans la

1) *Ibid.* B, 9, 1109 b, 5-13 «εις τούναντίον δ' ἑαυτοὺς ἀφέλκειν δεῖ· πολὺ γάρ ἀπάγοντες τοῦ ἀμαρτάνειν εἰς τὸ μέσον ἤζομεν, ὅπερ οἱ τὰ διετραμμένα τῶν ξύλων ὀρθοῦντες ποιοῦσι· ἐν παντί δὲ μάλιστα φυλακτέον τὸ ἡδὺ καὶ τὴν ἡδονήν· οἱ γὰρ ἀδέκαστοι κρίνομεν αὐτήν· ὅπερ οὖν οἱ δημογέροντες ἔπαθον πρὸς τὴν Ἑλένην (...) οὕτω γὰρ αὐτὴν ἀποπεμπόμενοι ἤττον ἀμαρτησόμεθα».

2) *Ibid.* B, 7, 1107 b, 4-6 «περὶ ἡδονάς καὶ λύπας ἀπάσας, ἤττον δὲ καὶ περὶ τὰς λύπας, μεσότης μὲν σωφροσύνη, ὑπερβολὴ δὲ ἀκολασία».

3) *Question de morale et d'éducation*, p. 9.

4) *Die Lebensauffassung oder Griechischen Philosophie*, 3e éd. p. 41, selon

phrase pythagoricienne « la vertu est une harmonie », une première forme scientifique de la morale de la mesure. Aristote élabore la notion du juste milieu, en constatant que les mêmes choses peuvent être perdues par excès ou par défaut, par exemple les forces physiques et la santé. Par le manque d'exercice ou par l'excès qu'on en fait, la force peut se perdre; trop ou trop peu manger et boire fait également perdre la santé, alors que la proportion, la mesure conserve et accroît l'une et l'autre¹. Le juste milieu dans les actions et les passions est lié à la perfection et résulte de la constatation que l'on est amené à faire quant à la nocivité des extrêmes.

Il y a deux sortes de milieux: «le milieu par rapport à l'objet» et «le milieu par rapport à nous»². Le premier est à égale distance des deux extrêmes et c'est le milieu arithmétique. Il est unique et il est le même pour tous. Le second est celui qui n'implique ni excès, ni défaut. Et il n'est ni unique ni le même pour tous. Il varie selon l'individu, selon la nature humaine; c'est le milieu choisi par la raison et conforme à la fin³, milieu rationnel qui tient à la proportion et à la mesure. Par exemple, dit Aristote, si dix est beaucoup trop et deux trop peu, six sera le milieu relativement à l'objet donné, car il est dépassé et dépasse d'une même qualité. C'est là la moyenne arithmétique. Quant au milieu qui nous est relatif, il ne doit pas être interprété de cette même façon. En effet, si manger dix mines est beaucoup et deux peu, le maître de gymnase ne prescrira pas six mines, ce serait peut-être encore beaucoup ou peu pour l'intéressé. Pour un Milon, en effet, c'est peu; pour un débutant du gymnase, c'est beaucoup⁴.

L'homme qui vise au milieu rationnel établit une proportion entre son activité, ses moyens et la fin qu'il faut atteindre; sa conscience est constamment en éveil afin qu'il ne tombe ni dans

G. Delabays, *op. cit.* p. 16 et dans le livre de H. Moulard «Etude sur l'idée de mesure dans la philosophie antisocratique», Angers, 1923, p. 57.

1) *Eth. de Nic.* B, 11, 1104 a, 12-26 «... τὰ δὲ σύμμετρα καὶ ποιεῖ καὶ αὔξει καὶ σώζει...».

2) G. DELABAYS, *La Notion de milieu dans la philosophie pratique d'Aristote*, Fribourg, 1946, p. 20.

3) G. DELABAYS, *op. cit.* p. 26.

4) *Eth. de Nic.* B, 5, 1106 a, 33 - b, 4.

l'excès ni dans l'insuffisance, mais qu'il aboutisse à la juste mesure. Cette juste mesure est identique à la perfection, à un sommet, à un extrême, si l'on considère l'excellence et le bien; et elle est un juste milieu si l'on considère l'essence et la définition ¹. Elle est donc le milieu par rapport à nous, la perfection de toute activité humaine.

En ce qui concerne le milieu au point de vue moral, c'est-à-dire la perfection du caractère (qui différencie, selon Aristote, la vertu morale et le vice), il est toujours lié avec les actions et les passions ². Il y a évidemment certains sentiments et certaines actions qui n'admettent pas le juste milieu; les noms mêmes de quelques-uns d'entre eux tels que l'envie, l'adultère, le vol, le meurtre, impliquent nécessairement qu'ils sont mauvais. C'est-à-dire que ces noms s'appliquent à un excès ou à un défaut blâmables des sentiments et aux actions fautives qui se rapportent à un objet. Il n'y a pas de juste milieu de l'excès ou du défaut, pas plus qu'il n'y a d'excès ou de défaut du juste milieu ³.

Aristote signale pour finir que la vertu est tantôt plus proche de l'excès et tantôt plus proche du défaut. Cela provient soit de la nature des choses (ainsi le courage s'oppose plus à la lâcheté qu'à la témérité), soit «de nous-mêmes».

D'où les conseils pratiques de se garder: 1) du vice qui s'oppose plus à telle ou telle vertu, 2) du vice auquel nous sommes le plus enclins et dans la jouissance duquel nous trouvons le plus grand plaisir. Mais aucune règle générale ne pourrait nous aider dans des circonstances précises où nous devons prendre une décision ⁴. La perfection éthique donc ne peut être réalisée ni indépendamment des circonstances extérieures, ni en négligeant la nature du caractère de l'individu et de ses dispositions. «L'action bonne, l'action parfaite ne résulte pas seulement du milieu dans les passions, mais encore du milieu dans le choix des circons-

1) *Ibid.* B, 6, 1107 a, 6-8 «διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τι ᾧν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης».

2) *Eth. de Nic.* B, 5, 1106 b «λέγω δὲ τὴν ἡθικὴν· αὕτη γὰρ ἐστὶν περὶ πάθῃ καὶ πράξεις».

3) W. D. ROSS, *Aristote*, Paris, Payot, 1930, p. 275 et ARISTOTE, *Eth. de Nic.* 1107 a, 20-26.

4) B, 6, 1107 a, 8-27.

tances, des moyens extérieurs. La perfection des dispositions mêmes est liée à la perfection des circonstances¹, c'est-à-dire être «quand il faut», «où», «comme», «vers quel», «pourquoi» et «pour ce qu'il faut» implique le milieu et l'excellence, trait caractéristique propre à la vertu².

Dans ce cas, l'acte moral et la vertu morale consistent à faire des choix réfléchis, à établir des préférences, à soumettre nos désirs et nos passions à la raison et à délibérer. Ici intervient le rôle du volontaire, du choix et de l'intention; pour qu'une action soit vraiment vertueuse il faut a) qu'elle soit *a priori* celle qui convient le mieux dans la circonstance donnée, b) qu'elle s'inspire d'un bon motif, c) qu'elle soit le résultat d'une disposition permanente³. Aristote dit du motif et du but des actes que la différence entre les choses qui sont prescrites par l'autorité ne réside pas tellement dans les actes eux-mêmes que dans leur motif et leur but⁴. D'autre part tout ce processus vers la vertu n'est qu'une conquête de l'individu dépendant en grande partie de sa volonté.

La valeur de cette théorie consiste à établir une symétrie entre les tendances qui existent en nous.

Cependant pour acquérir la tempérance, le courage et les autres vertus nous devons participer dans une certaine mesure aux plaisirs et aux dangers. «L'homme qui s'enfuit, plein de crainte, à la moindre alerte, qui est incapable de rien supporter devient lâche, tandis que celui qui n'a peur de rien et qui marche à travers tout fait preuve de témérité. De même celui qui goûte à toutes espèces de plaisirs sans s'en refuser aucun, montre de l'intempérance, tandis que celui qui les fuit tous, comme font les rustres, devient complètement hébété. Ainsi donc la tempérance et le courage

1) G. DELABAYS, op. cit. p. 28.

2) *Eth. de Nic.* B, 5, 1106 b, 11-12 « τὸ δὲ ὅτε καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἔνεκα καὶ ὡς δεῖ μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς ».

3) *Ibid.* B, 3, 1105 a, 28-33 « τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἂν αὐτὰ πῶς ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἂν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν εἰδώς, ἔπειτ' ἂν προαιρούμενος καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον καὶ ἂν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ ».

4) *Polit.* 7, 13, 5.

se trouvent ruinés par l'excès ou par une pratique insuffisante, tandis que la modération les conserve»¹.

C'est la voie que doit suivre l'éducateur pour amener l'enfant au juste milieu et, par conséquent, à la vertu, qui n'est qu'une moyenne, puisque le but qu'elle se propose est un équilibre entre deux extrêmes².

La tempérance et l'intempérance connaissent seulement des plaisirs inférieurs qui sont atteints par la modération; elles n'ont pas d'effets sur les plaisirs spirituels, mais sur ceux du corps, et particulièrement, sur les plaisirs du toucher et du goût³. Le moyen donc d'atteindre cette modération est d'aller contre l'attrait du plaisir lui-même. Parmi les plaisirs il faut distinguer ceux qui par leur espèce et leur intensité sont humains et naturels (la tempérance et l'intempérance s'exercent sur les hommes), ceux qui sont vraiment bestiaux et ceux qui proviennent d'une aberration ou d'une maladie⁴. Pour expliquer l'intempérance, Aristote se réfère à l'action de la passion sur le jugement du sensible, *δόξα αἰσθητοῦ*. Celle-ci corrompt le principe moral. Il y a une différence, selon lui, entre l'homme qui ne se maîtrise pas et le débauché. Chez le premier, le principe de l'action en vue duquel nous agissons se corrompt ou s'éclipse momentanément. Chez le second, il est corrompu définitivement, parce que c'est la vertu qui sauvegarde le susdit principe et que c'est le vice qui le corrompt⁵. Le principe de l'action c'est le but pour lequel on agit et c'est la vertu soit naturelle, soit acquise qui nous apprend à penser sainement sur le principe de nos actions. L'homme qui possède cette opinion, c'est le tempé-

1) *Eth. de Nic.* B, 2, 1104a 25-26.

2) *Ibid.* B, 5, 1106 b, 27-28 «μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή, στοχαστική γε οὖσα τοῦ μέσου».

3) *Ibid.* 13, 1118 a 1-26 «περὶ δὴ τὰς σωματικὰς εἴη ἂν ἡ σωφροσύνη οὐ πάσας δὲ οὐδὲ τὰύτας (...) περὶ τὰς τοιαύτας δὴ ἡδονὰς ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀκολασία ἐστὶν ὣν καὶ τὰ λοιπὰ ζῶα κοινωνεῖ, ὅθεν ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις φαίνονται· αὗται δ' εἰσὶν ἀφή καὶ γεῦσις».

4) *Ibid.* H, 6, 1149 b, 27-31. (Cf. aussi *Ibid.* 1145a et 1148 b, 15-20).

5) *Ibid.* H, 1151 a, 15 ss. «ἡ γὰρ ἀρετὴ καὶ ἡ μοχθηρία τὴν ἀρχὴν ἢ μὲν φθείρει, ἢ δὲ σφύζει, ἐν δὲ ταῖς πράξεσιν τὸ οὐ ἕνεκα ἀρχή, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις· οὔτε δὴ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν οὔτε ἐνταῦθα, ἀλλ' ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστὴ τοῦ ὁρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν».

rant, σώφρων¹, celui qui a des dispositions opposées, c'est le débauché, plongé dans la passion. Enfin celui qui s'égare, mis hors de lui par l'effet d'un hasard et dans l'espace d'un moment, renonçant à lui-même sous l'effet de la passion, c'est, comme nous l'avons dit, l'homme sans maîtrise sur soi. Ainsi s'explique qu'un homme, bien qu'il agisse en pleine conscience, puisse accomplir le mal. «La responsabilité, pour Aristote, se porte plus sur la série des actes antérieurs dans lesquels on a laissé se corrompre le principe moral que sur l'acte lui-même dans lequel le mal est commis»².

Le tempérant alors ne se laisse pas entraîner par les plaisirs des sens, mais se maîtrise sans avoir en lui des désirs répréhensibles. Il ne fait donc rien contre la raison. Alors qu'il y a d'autre part, celui qui se maîtrise lui-même, tout en ayant de tels désirs³.

Aristote se livre à une analyse psychologique détaillée pour établir une distinction entre les gens qui agissent dans le mal et le bien consciemment et sans hésitation, alors que les autres luttent entre désirs mauvais et le devoir.

Dans le second traité, nous avons vu qu'Aristote, en précisant que la maîtrise du plaisir et, par conséquent, l'éducation des jeunes gens sur cette question, doit s'orienter de façon qu'on trouve du plaisir dans les objets conformes au devoir, χαίρειν οἷς δεῖ et qu'on déteste ce qu'il faut détester, μισεῖν ἃ δεῖ, introduit la conception de l'activité propre à chaque être et affirme sa définition de la vertu, qui est un choix réfléchi, consistant essentiellement en une moyenne relative à nous-mêmes, déterminée par la raison, et tout à fait conforme à la matière dont l'homme qui possède la sagesse pratique (le prudent) la déterminerait⁴.

Conformément à cette définition, Aristote considère comme règle de conduite et mesure de toute chose l'homme de bien en tant qu'il est tel⁵. Les vrais plaisirs seront alors ceux qui lui paraîtront

1) *Ibid.* 19.

2) J. LEONARD, *op. cit.* 91.

3) *Eth. de Nic.* H, 11, 1151 b 34-1152 a 6.

4) *Ibid.* B, 6, 1106 b, 3-6-1107 a 1-2 «ἐστὶν ἄρα ἡ ἀρετὴ εἰς προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὁρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσσειν».

5) *Eth. de Nic.* K, 5, 1176 a 16-17 «δοκεῖ δ' ἐν ἅπασιν τοῖς τοιοῦτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ».

tels et agréables les objets qui lui plairont. Il est probable que ce qu'il aime lui, sera désagréable à un autre, car l'homme corrompu se laisse prendre par des plaisirs infâmes qui ne sont pour ainsi dire, que de vaines apparences, dont le rapport avec l'activité répétée du vicieux est constant, activité qui a d'ailleurs pour effet de corrompre le principe moral¹.

L'activité, dit-il, augmente avec le plaisir qui lui est propre, mais le plaisir même de cette activité est une peine pour l'activité opposée qu'elle détruit. Le vicieux, habitué donc à ses activités vicieuses et aux plaisirs qui les accompagnent, éprouve de la peine à se plier à l'exercice de la vertu. Le contraire est valable pour le vertueux qui trouve qu'il est pénible de céder aux actions vicieuses. «Le tempérant ne saurait trouver du plaisir dans ce qui est contraire à la raison»².

Ainsi, quand on dit que les plaisirs sont honteux, il ne s'agit que des plaisirs des hommes vicieux, qui ne plaisent qu'à eux³, comme il en est de même des aliments qui semblent sains ou sucrés ou amers à des gens malades, et des couleurs qui paraissent blanches aux gens atteints d'une maladie des yeux, alors qu'elles ne le sont pas réellement. Le processus est exactement le même en ce qui concerne les plaisirs; ceux qui proviennent d'actions vertueuses sont tout à fait différents de ceux qui résultent d'actions honteuses; on ne peut goûter le plaisir de la justice si l'on n'est pas juste soi-même⁴.

En définitive, on peut dire qu'Aristote reconnaît le rôle important du plaisir, mais en le soumettant toutefois à la raison de l'homme qui possède la prudence. Il subordonne ainsi la vertu éthique à la vertu intellectuelle. La prudence, une des vertus dianoétiques inférieures, est la vertu de délibération qui s'impose par rapport au bien vivre sous son aspect général. «C'est en effet parce que la vertu délibérative se rapporte à des objets d'activité

1) *Eth. de Nic.* Z, 5, 1140 b 19-20 «ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχὴς».

2) *Ibid.* H, 9, 1151 b, 31.

3) *Ibid.* K, 5, 1176 a 22 «τοῖς μὲν οὖν ὁμολογουμένοις αἰσχροῦς δῆλον ὡς οὐ φαιτέον ἡδονὰς εἶναι, ἰλὴν τοῖς διεφθαρμένοις».

4) *Ibid.* K, 3, 1173 b 20-31.

qui ne se laissent déterminer, ni par la démonstration, ni par des règles qu'elle est exercée par l'homme judicieux»¹. Pour être moralement vertueux, il faut posséder cette prudence, car c'est en appliquant le raisonnement des principes généraux au cas particulier qu'on détermine l'action à laquelle il convient de se conformer. La prudence² est indispensable si l'on veut être vraiment bon et on ne peut pas être prudent sans vertu morale³. La prudence ne peut donc pas être séparée de la vertu éthique puisque ses principes découlent des vertus morales et que la raison droite dans les actions morales procède de la prudence⁴. C'est elle enfin qui procure les moyens pour le but qui est posé par la disposition créée de l'action a. Dans la sélection des moyens, le choix réfléchi a un rôle à tenir.

a. La différence entre sagesse, σοφία, et prudence, φρόνησις, c'est qu'elles sont des vertus d'une partie distincte de l'âme et qu'elles ont trait à des objets différents. L'une se réfère au nécessaire, l'autre au contingent, L'une est spéculative, l'autre pratique. «La sagesse serait l'intuition et la science, νοῦς καὶ ἐπιστήμη, elle serait comme le fondement de toute science et la science des réalités les plus nobles, τιμιωτάτων»⁵, tandis que la prudence, φρόνησις, est «la faculté de délibérer avec succès sur les choses bonnes et utiles pour soi-même, non pas les choses particulières, mais celles qui peuvent contribuer, en général, au bonheur de la vie»⁶.

1) L. ROBIN, *La morale antique*, p. 144.

2) Sur la signification du mot voir W. JAEGER *Aristote* p. 83 ss, H. MARGUERITTE dans «la Revue Hist. Philos.», t. 4, p. 99-105 et J. LÉONARD, *op. cit.* p. 113-114, remarques intéressantes sur l'évolution du mot entre *Eth. d'Eudème*, *Protreptique Eth. de Nic.* (livre Z), où le mot prend définitivement le sens de la sagesse pratique, sens dans lequel nous employons ce mot.

3) *Eth. de Nic.* Z, 13, 1144 b, 31-32 «δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷον τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἡθικῆς ἀρετῆς».

4) *Ibid.* K, 8, 1178 a 16-19.

5) *Ibid.* Z, 7, 1141 a, 18-20 «ὥσπερ εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων».

6) *Ibid.* Z, 5, 1140 a 25-28 «δοκεῖ δὲ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν ἢ πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως».

CHAPITRE IV

Le bonheur et ses degrés

Aristote distingue deux bonheurs, peut-on dire, et deux morales. Le premier bonheur en se basant sur l'habitude, l'activité et le plaisir, s'acquiert quand l'homme peut parvenir jusqu'à un choix réfléchi, *προαίρεσις*, c'est-à-dire lorsqu'il choisit le bien ayant quant au choix et à la volonté, une entière liberté. L'autre, faisant suite au premier, est une élévation graduelle vers ce qui est bien suprême, bonheur parfait, imitation de Dieu: c'est la contemplation.

Nous allons étudier ces deux degrés, et plus particulièrement le premier, qui constitue le point final de l'éducation morale et du bonheur humain. Le second, la contemplation se trouvant quelque pas en marge du but que nous nous sommes assigné, sera ensuite examiné dans ses grandes lignes.

Acte volontaire et choix

Le premier terme de la définition de la vertu comprend le choix délibéré, facteur indispensable à l'action morale. Ici, le rôle du volontaire et de la responsabilité de nos actions entre aussi en jeu. Contrairement à Socrate qui fait découler le vice de l'ignorance et qui considère que le bien, une fois connu, s'impose à la volonté comme à l'intelligence, Aristote n'accepte pas qu'il y ait pardon pour les actes mauvais et pour les choses blâmables. «Dire que le vice n'est pas volontaire, c'est oublier que ce que nous avons fait par un choix libre et raisonné, il dépendait de nous de ne pas le faire; c'est méconnaître l'homme comme principe et père de ses actes¹.

1) *Eth. de Nic.* Γ, 7, 1113 b, 15-18 «ἐφ' ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι· τὸ δὲ λέγειν ὡς οὐδεὶς ἐκὼν πονηρός, οὐδ' ἄκων μάκαρ ἔοικεν τὸ μὲν ψευδεῖ· τὸ δὲ ἀληθεῖ. μακάριος μὲν οὐδεὶς ἄκων, ἡ δὲ μοχθηρία ἐκούσιον· ἢ τοῖς γε νῦν εἰρημένοις ἀμφισβητέον καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι, οὐδὲ γεννητὴν τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνον».

Le problème de la volonté libre revient à savoir si l'homme est libre ou non. Aristote accepte qu'une action soit involontaire si elle est due soit à la violence, soit à l'ignorance. Les actions résultant d'une contrainte totalement involontaires sont celles dont le principe vient du dehors, l'agent n'y contribuant en rien, par exemple quand un vent violent ou des gens, maîtres de notre vie, nous transportent en quelque endroit¹. Viennent ensuite les actions mixtes qui se passent sous la crainte de plus grands maux, comme si un tyran, maître de la vie de nos enfants et de nos parents, nous obligeait à faire un acte honteux dont l'exécution sauverait les nôtres, alors que le refus que nous y opposerions entraînerait leur mort. Il y a ici une part de responsabilité parce qu'il y a des cas où même la mort est préférable; ce sont d'ailleurs les actions particulières envisagées dans leurs circonstances particulières qui intéressent la morale² et les décisions prises dans de telles conditions n'en sont pas moins, à ce moment- là volontaires.

On ne saurait non plus sous prétexte qu'elles seraient dues à quelque chose d'extérieur à nous, considérer comme ayant été extorquées par la force les actions accomplies en vue du plaisir ou même à de nobles fins.

En ce qui concerne les actions accomplies par ignorance, elles sont sans doute toutes dépourvues de volonté, mais comprennent néanmoins différentes nuances:

1^o. L'acte commis par ignorance et ensuite regretté, est involontaire, ἀκούσιον. Si cela ne se produit point, c'est-à-dire si l'on ne regrette pas ce qu'on a fait par ignorance, c'est là aussi un acte non volontaire, οὐχ ἐκών, mais ce cas présente tout de même une nuance qui le différencie du cas précédent³.

2^o. Il faut encore distinguer l'acte accompli *par* ignorance de l'acte qui est exécuté *dans* l'état d'ignorance. Prenons par exemple l'homme qui agit sous l'influence de l'ivresse ou de la colère. On ne peut pas conclure, en ce qui le concerne, que ses actes soient invo-

1) *Eth. de Nic.* Γ, 1, 1110a, 1-4 et 1110 b 15-17 «ἔρριπεν δὲ τὸ βίαιον εἶναι οὗ ἔξωθεν ἢ ἀρχῇ, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βίαιου τινος».

2) *Ibid.* 12-15.

3) *Ibid.* Γ, 1, 1110 b 21.

lontaines. Et il en est de même pour le pervers qui ignore ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir.

30. L'acte involontaire ne doit pas être défini comme l'est celui qui comporte l'ignorance de notre intérêt ¹, car «cette ignorance dans le choix», dans la détermination ², ou dans l'ignorance universelle est la cause du vice et non de l'acte involontaire. Et l'on doit alors recourir à la définition de celui qui ne connaît pas les circonstances particulières dans lesquelles et au sujet desquelles l'action a eu lieu ³.

L'action est donc volontaire, quand son principe est dans l'agent et quand celui-ci connaît les circonstances dans lesquelles il l'accomplit et encore faut-il qu'elle s'accompagne de chagrin et de regret ⁴. Cette étude sur les actions volontaires fournit des renseignements précieux aux législateurs et aux éducateurs, chargés de régler les récompenses et les peines ⁵.

Le choix, qui intervient dans la définition de la vertu, constitue le plus haut degré de la vertu morale, abstraction faite de la contemplation qui est réservée seulement à une petite élite, les sages, et qui se fonde sur un autre plan et concerne les relations de l'homme avec le Dieu.

Le choix réfléchi, προαίρεσις, est le caractère essentiellement propre à la vertu et c'est grâce à lui que l'on peut juger la valeur morale ⁶. Le choix ne peut pas s'identifier avec le volontaire bien qu'il dépende de lui. Les enfants, par exemple, et les autres êtres participent au volontaire, ils agissent volontairement, mais non pas au

1) *Ibid.* Γ, 2, 1110 b, 30-31 «τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἄγνοεῖ τὸ συμφέρον».

2) *Ibid.* Γ, 2, 1110 b, 31-1111 a 2 «οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκούσιου, ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας, οὐδὲ ἡ καθόλου (ψέγονται γὰρ διὰ γε ταύτην), ἀλλ' ἡ καθ' ἑκάστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις ἐν τοῦτοις γὰρ καὶ ἔλεος καὶ συγγνώμη· ὁ γὰρ τούτων τι ἄγνων ἀκούσιως πράττει».

3) *Ibid.* 1111 a, 20.

4) *Ibid.* 21-23 «ὅντος δ' ἀκούσιου τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότες τὰ καθέκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις».

5) *Ibid.* B, 9, 1109 b, 33-35.

6) *Ibid.* Γ, 4, 1111b, 5-6 «οἰκειότατον (ἡ προαίρεσις) γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἥθη κρίνειν τῶν πράξεων».

moyen d'un choix délibéré. Les actes soudains sont, eux aussi, volontaires, mais ils ne sont pas le résultat d'un choix. On ne peut pas d'ailleurs identifier le choix avec le désir ou la colère ou l'opinion, parce que le choix n'existe pas pour les êtres dépourvus de raison, tandis qu'on a toujours des désirs. Celui qui n'a pas la maîtrise de soi, agit en désirant et non pas par libre choix; au contraire celui qui a la maîtrise de soi agit par choix délibéré et non sous l'impulsion du désir seulement¹. Le désir d'ailleurs s'accompagne toujours du plaisir et de la peine, tandis que le choix ne dépend ni de la peine, ni de l'agrément.

Le choix, d'autre part, ressemble beaucoup à la volonté rationnelle, mais il y a là aussi des différences à établir. Ainsi nous pouvons vouloir, mais non choisir quelque chose d'impossible, comme par exemple de ne jamais mourir. On ne délibère que pour les actes qu'on peut à réaliser soi-même. Autre différence essentielle, selon Aristote, entre volonté et choix, c'est que la volonté indique la fin, le but, tandis que le choix porte plutôt sur les moyens d'y arriver², (quoique cette distinction, ne soit pas absolue, remarque-t-il, nous pouvons choisir aussi entre différents buts), par exemple nous voulons la santé, mais nous portons notre choix sur les moyens de la conserver.

En distinguant enfin opinion et choix, Aristote dit que les opinions peuvent être vraies ou fausses, lorsque le choix décide du bien ou du mal et caractérise notre nature morale; de plus, il y a des gens qui ont une opinion juste, mais en raison de leur méchanceté ne font pas, en agissant, le choix qu'il faudrait. L'objet du choix est ce qui est décidé par délibération et se réfère à ce qui est en notre pouvoir et peut être fait³. Une fois la fin établie, on examine comment on l'atteindra; parmi les moyens possibles, on cherche celui qui est le plus facile et le meilleur, puis un autre encore

1) *Eth. de Nic.* Γ 4, 1111b 13-15 «καὶ ὁ ἀκρατὴς ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ' οὐ· ὁ ἐγκρατὴς δ' ἀνάπαλιν προαιρούμενος μὲν, ἐπιθυμῶν δ' οὐ».

2) *Ibid.* 1111 b, 27-28 «ἔτι δὲ ἡ βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, ὅσον ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι' ὧν ὑγιανοῦμεν».

3) *Ibid.* Γ, 5, 1112 a 30 «βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν».

jusqu'à ce qu'on atteigne la cause première. Cette recherche ressemble à la solution d'un problème géométrique où on résout le plus simple pour arriver au plus important. W. D. Ross ¹ donne un tableau relatif à l'ensemble du procédé:

Désir	Je désire A B est le moyen d'arriver à A C est « » » à B
Délibération	 N est le moyen d'arriver à M
Perception	N est quelque chose que je puis faire <i>hic et nunc.</i>
Choix	Je choisis N
Acte	Je fais N

L'homme est le principe de ses actes ² et c'est du choix que découlent les actions humaines. Le choix est inconcevable sans délibération ³ plus ou moins longue, plus ou moins consciente, et la délibération est, formellement, un acte de l'intellect «car résoudre la question de savoir si on fera telle chose ou telle autre est sans doute l'oeuvre du raisonnement» ⁴ et dans l'*Eth. de Nic.* il est dit «délibérer et raisonner, c'est la même chose» ⁵.

Mais outre cette partie du choix- qui est la partie raisonnable à l'aide de laquelle se fit la comparaison entre les moyens- il y a aussi le désir. L'intellect pratique ne suffit pas, à lui seul, lorsqu'il s'agit de choisir. Les mauvaises actions, dit Aristote, sont celles qu'on fait alors qu'on ne devrait pas les faire et qu'on le sait ⁶.

1) *Aristote.* Trad. française, Payot, Paris, 1930, p. 279.

2) *Eth. de Nic.* Γ, 5, 1112 b, 31-32 «ἔοικεν δὲ, καθάπερ εἴρηται, ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων».

3) *Ibid.* Γ, 5, 1112 a 15-16 «ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας».

4) *De An.* III, 11, 434a 7-8.

5) *Z.* 2, 1139 a 12-13 «τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταυτόν».

6) *Ibid.* Γ, 7, 1113 b 8-10.

Le choix est fait de désir et de raison: il n'y a pas, pour Aristote, choix sans connaissance ¹, *ἔνευ νοῦ καὶ διανοίας*. La lutte intérieure de l'homme entre le bien et le mal, ne s'explique pas par la seule ignorance. L'homme a besoin de la morale et de la vertu; cette dernière est une disposition stable au moyen de laquelle l'homme exerce le gouvernement politique sur ses facultés et les soumet à la direction du raisonnement ².

Le désir, tendance immanente qui participe du sensible et de l'intellect, n'est pas toujours, comme nous l'avons vu, parfaitement soumis à la raison. C'est pour cela que chez les êtres doués de raison seulement il y a cette lutte, ce combat intérieur. «Dans les êtres dépourvus d'intelligence, la tendance née de la connaissance sensitive n'atteint pas de relations, ne voit que le bien actuel. Ainsi appréhendé l'objet accapare toute la conscience. L'animal agit donc uniquement selon l'image présente (...)» ³. Mais chez un être doué d'intelligence qui ne se limite pas au bien actuel, mais vise aux biens futurs (...) ⁴, l'objet que l'homme désire est conçu (...) avec le bien et le mal qu'il peut entraîner» ⁵. C'est sur cela que se fonde la responsabilité de l'homme pour ses actions, car l'homme peut tout aussi bien se donner pour objectif l'acte de vertu ou celui du vice ⁶.

Quand il y a donc concordance entre l'objet du désir et l'objet proposé par l'intellect, il n'y a pas de combat intérieur; au contraire, quand le premier est opposé à la fin du second, la rupture de l'équilibre est complète dans l'homme.

Il n'y a pas toujours harmonie entre la vie intellectuelle et la vie affective. Ainsi le choix est le désir délibéré de choses en notre

1) Trad. J. BURNET, *The Ethics of Aristotle* p. 256, no. 1.

2) *Polit. A*, 5, 1254 b 4-6 et *Eth. de Nic. B*, 5, 1106 b 24 ss.

3) *Mét. Θ*, 2, 1046 b 4-6.

4) *Eth. de Nic. V*, 1, 1129 a 13-14.

5) I. SIWEK. *La psychophysique humaine d'après Aristote*, Alcan, Paris, 1930, p. 182.

6) *Eth. de Nic. Z*, 2, 1139b, 6-8 «οὐκ ἔστι δὲ προαιρετὸν οὐδὲν γεγονός, οἷον οὐδεὶς προαιρεῖται ἴλιον, πεπορηγένην· οὐδὲ γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου».

pouvoir¹. «Il est soit la raison désirante, soit le désir raisonnable, et c'est l'homme qui est un tel principe d'action».

L'homme alors, tout entier, avec ses désirs et sa raison, est responsable de ses actions. La vertu dépend de nous ainsi que le vice. Dans les circonstances où nous agissons, nous pouvons tout aussi bien nous abstenir et toutes les fois où nous acceptons quelque chose, nous sommes tout aussi maîtres de la refuser² et en général c'est à nous d'être gens de bien ou malhonnêtes. Ici entre en action le rôle de l'éducation qui doit permettre à la réflexion d'être conforme à la vérité et au désir d'être conforme à la vertu; l'une affirme les mêmes choses que l'autre poursuit³.

Les législateurs et les éducateurs essayent, par des punitions et des récompenses, de persuader les gens d'agir vertueusement, ce qui montre clairement que la vertu et le vice sont en notre pouvoir. Le caractère d'ailleurs n'est que la conséquence d'une série d'actes répétés⁴. Il était au pouvoir de l'homme vicieux de ne pas devenir vicieux, mais cela ne signifie pas qu'il peut cesser de l'être car nous sommes maîtres de nos actes du début jusqu'à la fin⁵, mais nous ne sommes maîtres de nos habitudes qu'au début. Il n'y a pas alors, pour Aristote, choix sans connaissance⁶ ni sans disposition morale (...) ⁷.

L'influence du νοῦς pénètre toute la décision volontaire; le choix, ce n'est rien d'autre que le νοῦς informé de désir ou le désir

1) *Eth. de Nic.* Γ, 5, 1113 a 9-12 «ὅντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦτων ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὀρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν».

2) *Ibid.* Γ 7, 1113 b, 6-12.

3) *Ibid.* Z, 2, 1139 a, 23.

4) *Ibid.* Γ, 7, 1114a, 9-10 «τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἑκάστα α' ἐξεις γίνονται, κομιδῇ ἀναισθήτου».

5) *Ibid.* Γ, 7, 1114 b, 31-32 «τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους κύριοι ἐσμεν εἰδότες τὰ καθ' ἑκάστα, τῶν ἔξεων δὲ τῆς ἀρχῆς, καθ' ἑκάστα] δὲ ἡ πρόσθεσις οὐ γνώριμος, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀρρωστιῶν».

6) Trad. J. BURNET, *The Ethics of Aristotle*, p. 256, no 1.

7) *Eth. de Nic.* Z, 2, 1139a, 33-35 «διὸ οὐτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας, οὐτ' ἄνευ ἡθικῆς ἐστὶν ἔξεως ἡ προαίρεσις».

éclairé par l'esprit. C'est l'acte libre après que nous avons pensé et avons décidé¹.

On peut objecter que chacun tend vers le bien qui lui apparaît comme tel, et par conséquent n'est pas responsable de ce qu'il juge bien, alors qu'il ne l'est pas. Mais si chacun de nous, répond Aristote, est responsable de son état moral, de ses habitudes, il sera responsable aussi des représentations qu'il a pour le bien. D'ailleurs le choix se porte sur les moyens, le but étant fixé par l'homme vertueux².

Il est entendu que ce choix réfléchi et libre est un des plus importants principes éducatifs. L'éducateur doit savoir que le choix se présente là où il y a des choses sensibles envers lesquelles nous sentons de l'attrait ou de la répugnance. Par conséquent, si les enfants acquièrent de bonnes habitudes, s'ils se sentent attirés par le bien, si l'éducateur leur fait connaître la nature des choses et la conséquence de chaque action particulière, l'enfant pourra aboutir au choix convenable, il pourra acquérir le sentiment de la responsabilité morale; l'éducateur doit aider l'enfant à distinguer le désir du choix et rendre l'élève capable de choisir, après mûre réflexion, ce qui est bon et de refuser ce qui est mal. Car la προαίρεσις se réfère à cela³ et à tout ce qui dépend de nous⁴.

Le choix réfléchi est donc le choix du bien et se fonde sur l'acquisition de l'esprit critique, de façon que l'âme enfantine puisse distinguer et choisir le juste, le bien, acquérir donc la prudence, en faisant concorder le désir avec la raison. La naissance, la conservation ou la dégradation de cette perfection morale dépendent de bonnes actions qui ne résultent pas seulement du juste milieu dans les passions, mais aussi du milieu dans le choix des circonstances, c'est-à-dire des moyens extérieurs.

1) Evidemment il n'y a qu'un seul νοῦς, qu'une seule puissance dianoétique, mais selon qu'elle se porte sur l'immuable ou le contingent, son activité est immobile ou mue par le désir et sa vertu est prudence ou sagesse.

2) *Eth. de Nic.* Γ, 7, 1114 a, 31-b7.

3) *Ibid.* 1111 b, 34 «ή μὲν γὰρ δόξα (...) περὶ τὰ αἰδία καὶ τὰ ἀδύνατα ἢ τὰ ἐφ' ἡμῶν καὶ τῷ ψευδεῖ ἢ ἀληθεῖ διακρίνεται, οὐ τῷ κακῷ καὶ ἀγαθῷ, ἢ προαίρεσις δὲ τοῖσις μᾶλλον».

4) *Ibid.* 30 «ὅπως γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῶν εἶναι».

L'art de l'éducateur est donc d'élever les enfants en les rendant capables de choisir convenablement entre ces circonstances extérieures, «quand il faut», «ce qu'il faut». «Puisque l'action tient toujours son principe dans la faculté désirante et celle-ci a pour moteur le désirable»¹, la tâche de l'éducation consiste à obtenir que le jugement de l'élève sur ce désirable soit le résultat du choix réfléchi et non un jugement précipité ou spontanément correct. Une bonne éducation donne à l'élève la discipline intérieure, la responsabilité des actes et elle crée la résistance aux désirs, comme résultat de la vertu du caractère, de l'ἤθος et de l'intellect. Elle procure enfin la prudence, la perfection éthique, qui se réfère au domaine pratique, domaine de la contingence, où l'on ne peut avoir d'autre critère que la liberté de choix.

Si la faute de l'élève provient de sa négligence à acquérir une bonne éducation conforme à la loi, c'est là une faute de plus. Il est, dans ce cas, responsable et sans excuse². Si l'individu éduqué témoigne d'une négligence imputable, aussi, à son tempérament, la faute lui en incombe du fait même qu'il a mené une vie relâchée et dissolue, résultat des mauvaises habitudes, inhérentes à ses actes; il est responsable de ne s'être pas appliqué par l'exercice à atténuer en lui les tendances violentes. Si de bonnes habitudes sont acquises dès l'enfance, si l'enfant est éduqué de manière à soumettre ses désirs au raisonnement, à comparer les données, à choisir le bien, non par la contrainte mais en délibérant, il atteint son autonomie morale.

Autrement dit, l'éducateur doit apprendre à l'élève à lutter contre les tentations et les mauvais penchants, à choisir les actes particuliers à la justice, à éviter graduellement ceux de l'injustice, toutes choses qui contribueront à faire de lui un homme juste.

Celui donc qui est exercé, malgré la passion, à conserver à la bonne volonté, son indépendance est maître de soi. Il a de la continence. C'est en quoi réside tout le problème de la faiblesse ou de la force, de la volonté, et du rapport du désir avec la pensée. D'ailleurs, les châtiments et les récompenses interviennent justement pour rompre au profit du souhait raisonné, βούλησις, l'équi-

1) L. ROBIN, *Aristote*, P.U.F., Paris, 1944, p. 252.

libre entre le désir et la pensée. L'élève apprend ainsi à se conduire en choisissant le bien dans la vie quotidienne et en augmentant le trésor de ses expériences, il trouve dans chaque cas les moyens grâce auxquels il peut atteindre le but qu'il poursuit; ce n'est que par la pratique et l'application du principe de choix aux circonstances particulières qu'il devient prudent. Ainsi, sa volonté se fortifie et son caractère se forme. Cette disposition précieuse ne se transmet guère par un enseignement proprement dit. C'est là l'aboutissement d'une éducation soignée, commencée dès le début et qui se poursuit jusqu'à ce que l'élève soit devenu une personnalité morale. La prudence consiste en une série de connaissances mises au service de désirs modérés et bien réglés; mais ces connaissances ont l'expérience, comme source principale et immédiate.

Le moraliste, d'autre part, et l'éducateur recourent aussi à l'expérience pour donner à leurs disciples l'idée juste de la vertu morale. Conformément à ces idées, Aristote donne comme modèles de la vertu des portraits d'hommes vertueux (magnanime et prudent) et non des opinions théoriques ou des recettes techniques, car l'existence de l'homme vertueux est pour lui plus assurée que la définition générale de la vertu. Le prudent Periclès¹ se montre capable de déterminer ce qui est bon et utile, en ce qui concerne le bonheur, pour lui-même et pour ses semblables.

Puisque la prudence vise aux actions humaines, à la vie quotidienne dans la société², il peut arriver que quelques hommes d'expérience, quoique dépourvus de connaissances, montrent plus d'habileté pour l'action que ceux qui «savent»; ainsi, savoir, par exemple, que les viandes légères sont faciles à cuire et digestibles, ne donnera pas la santé, si l'on ignore quelles sont les viandes légè-

1) *Eth. de Nic.* Z, 5, 1140b, 8-10 «διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιοῦτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν».

2) *Ibid.* Z, 7, 1141 b, 8-15 «ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστιν βουλευέσθαι τοῦ γὰρ φρονίμου ἔργου τὸ εὖ βουλευέσθαι (...) καὶ τοῦτο πρακτικὸν ἀγαθόν (...) οὐδ' ἔστιν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν πρακτικῇ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα (...) ἡ δὲ φρόνησις πρακτικῇ».

res. Au contraire, celui qui sait que la volaille est une nourriture saine, arrive à un bon résultat ¹.

Ce qui importe donc pour l'acquisition de la prudence et, par conséquent, de la vertu morale, c'est la pratique, la *πρακτική*. Ainsi l'éducation est obligée de rendre prudents les élèves, en tenant compte du fait que la prudence est une vertu qui se développe dans la société, en relation avec les êtres humains, de même que c'est aussi une vertu qui est à la fois résultat et corollaire du libre choix, parce qu'elle dépend de nous et de notre volonté libre. Les éducateurs doivent établir une distinction entre les actes qu'ils soient moraux ou non moraux et orienter les âmes des élèves vers le bien moral par l'habitude et la pratique.

L'enseignement théorique forme des savants et des philosophes; il donne aux esprits la plus haute culture philosophique, il les met en possession des biens suprêmes, mais il ne les rend pas prudents, ni pratiques. Aussi dit-on qu'Anaxagore et Thalès, ces deux illustres savants, sont sages et non prudents ², car on voit qu'ils ignorent leur propre intérêt, ne recherchent pas les biens de ce monde, tandis qu'ils possèdent des connaissances surabondantes, merveilleuses, difficiles à acquérir, divines ³. La prudence, en revanche, a pour objet ce qui est propre à l'homme et c'est sur quoi peut s'exercer la délibération, le *ἐν βουλευέσθαι*. L'homme prudent recherche continuellement les moyens à employer en vue d'un donné et, à défaut d'une grande expérience personnelle, il accorde beaucoup d'attention aux conseils des hommes expérimentés et observe leur conduite. Tout en enseignant, les éducateurs doivent donner leur vie comme exemple vivant de leurs préceptes.

1) *Ibid.* 15-20 «εἰ γὰρ εἰδείη ὅτι τὰ κοῦφα εὐπεπτα κρέα καὶ ὑγιεινά, ποῖα δὲ κοῦφα, ἀγνοοῖ, οὐ ποιήσει ὑγίειαν, ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθια κοῦφα καὶ ὑγιεινά, ποιήσει μᾶλλον».

2) *Ibid.* Z, 7, 1141 b, 3-8.

3) On connaît l'anecdote, rapportée par Platon (Théétète 174 a) de la chute de Thalès dans un puits. Une bonne femme lui dit:

Pauvre bête, Tandis qu'à peine à tes pieds tu peux voir.

Penses-tu lire au-dessus de la tête?

L'enseignement de la morale aristotélicienne repose donc sur l'expérience, sur le concret, sur l'action. L'élève doit être amené et habitué à faire le bien, à agir conformément à la vertu, à réaliser la morale vécue; l'éducateur sera l'inspirateur d'une telle ligne de conduite.

En résumé, nous constatons que, contrairement à Platon, la doctrine aristotélicienne du choix constitue l'expression d'une conception positive sur l'importance de la volonté quant à la formation du caractère.

Aristote a nettement distingué le choix de l'appétit et de la volonté rationnelle. Il l'a situé entre les choses qui ne sont ni impossibles, ni nécessaires, mais qui sont néanmoins en notre pouvoir. Il l'a défini comme étant un désir guidé par la raison, en montrant ainsi le rôle primordial du facteur affectif. La limitation du choix aux moyens n'est pas toujours maintenue. Le choix se porte aussi bien sur eux que sur la fin¹.

Nous voici presque au terme de ce travail. Il s'agissait dans cette seconde partie de faire ressortir les principaux points de l'éducation morale selon Aristote: donner de bonnes habitudes de l'enfance; pratiquer le bien; l'exercer quotidiennement dans la société; habituer les enfants à trouver de l'intérêt et à éprouver du plaisir, en accomplissant des actes conformes à la vertu; et, à sentir tout au contraire de la répugnance pour le mal et le vice; montrer ainsi l'importance du plaisir et de l'activité; acquérir la prudence par le juste milieu et la maîtrise de soi par le choix réfléchi; devenir une personnalité autonome ayant l'esprit critique et la responsabilité de ses actes. Voilà le cycle dans lequel s'accomplit la perfection morale, cycle qui nous procure le bonheur moral.

La contemplation

Toutes les relations avec autrui, toutes les manières d'être du caractère ainsi que toutes les formes d'action: bienfaisance, phi-

1) Voir passages: Mét. 1104 b, 25, *Polit.* 1269 b 13, 1271 a 32, 1301a 19, *Rhét.* 1355 b 18, 1374 11, b, 11, *Eth. de Nic.* 1102a 13, 1110b 31, 1136b 15, et 1144a 20. Selon ROSS *op. cit.* note 3 de la page 280.

lanthropie, humanité; toutes les formes que peuvent revêtir les rapports pacifiques entre les hommes, à savoir les relations familiales entre mari et femme, entre parents et enfants, des enfants entre eux, relations civiques entre souverain et sujets ou entre citoyens, toutes les relations, qu'elles soient commerciales ou bien fondées sur le plaisir et l'utilité, tout ce qu'on pourrait qualifier non seulement d'altruisme¹ mais aussi, selon nous, de sociabilité individuelle autrement dit tout ce qui est l'expression du caractère social de notre existence est englobé par Aristote dans le terme amitié, *φιλία*.

C'est sur ce plan des relations humaines, relations horizontales pourrait-on dire, que nous avons limité notre travail.

Au delà de ce plan où prend fin le rôle des éducateurs, des parents, des maîtres d'école et des législateurs, il y en a un autre, qui montre les relations verticales cette fois, de l'homme avec Dieu. Tout ce qui n'est pas *φιλία* est contemplation et sagesse, degrés qui sortent du domaine de l'éducation morale, donc du but de cette étude.

On ne saurait cependant terminer sans donner quelques indications sur la contemplation et la béatitude de l'esprit, parce que ni la vertu éthique, ni la prudence ne sont, pour Aristote, le degré le plus élevé de la moralité. L'une et l'autre ont encore à faire avec les puissances inférieures de l'âme, avec l'appétit et avec le désir. La vie de la sagesse pratique (prudence) et de la vertu éthique correspond à l'ensemble de cet être qu'est l'homme, mais elle n'est pas toute la vertu et par conséquent elle n'est pas non plus le bonheur suprême; elle est seulement bonheur humain. La fonction qui appartient essentiellement à l'homme, c'est l'activité rationnelle, la pensée pure, *νοῦς* et la vertu la plus haute est la sagesse². La vie la meilleure est donc la vie théorique, spéculative ou contemplative.

Y a-t-il contradiction ici?³. Si la vertu morale peut s'ac-

1) L. ROBIN, *Aristote* p. 242.

2) *Eth. de Nic.* Z, 6, 1141a, 17 et Z, 7, 1141b, 2-3.

3) Voir les opinions de W. JAEGER, *Aristoteles* p. 350 et Weber-Ursprung and Kreisverlauf des philosophischen Lebensideal, p. 401. JAEGER dit que

quérir dans la société seulement, dans la vie en relation avec les autres gens, comment est-il possible que la contemplation qui pré-suppose un isolement soit la plus haute vertu? Cela s'explique, chez Aristote, par sa théorie de la hiérarchie des valeurs morales et par les relations de l'homme avec Dieu. Sur le premier de ces points rappelons qu'Aristote avait fixé comme début du bonheur contemplatif, la fonction propre à l'homme, son activité raisonnable. L'intelligence et la pensée pure sont les plus excellentes des facultés de notre âme; le νοῦς est en nous ce qui est divin et nous aide à connaître l'immuable, le nécessaire. Du même coup disparaît l'élément de choix, inhérent à la vertu éthique et à l'égard duquel s'exerçait la prudence. La contingence qu'il implique, possibilité de ne pas préférer ce qui est préférable, est un mal¹. Le but véritable de la prudence et des vertus éthiques est de rendre possible la contemplation. La sagesse pratique cependant n'est pas un moyen d'atteindre le bonheur, mais dans son exercice elle constitue le bonheur. La sagesse théorique étant supérieure à la sagesse pratique, la contemplation est le principal élément de bonheur, parce qu'elle est l'exercice de ce qu'il y a de meilleur en nous, elle porte sur les objets qui sont éternels et immuables et procure un plaisir d'une pureté et d'une stabilité remarquables².

La fin ultime de l'individu est de s'absorber dans la contemplation³. Mais cette fin est souvent rendue impossible par les difficultés mêmes de la vie matérielle et elle est contrariée par les luttes de la vie morale; cela tient à l'imperfection de la nature humaine⁴. Le bonheur contemplatif donc ne se réalise qu'à de rares

le manque de toute assertion positive d' Aristote sur cette question (βίος θεωρητικός et βίος πρακτικός) est un signe de la faiblesse avec laquelle la doctrine éthique de la vertu proprement dite dépend de cette image du bonheur du βίος θεωρητικός qui couronne l' ensemble à la fin de l' Ethique. Selon J. LÉONARD, *op. cit.* p. 117, et OLLE-LAPRUNE, *op. cit.* p. 36 et LE SENNE, *Traité de Morale Générale*, p. 142, Paris, P.U.F.

1) L. ROBIN, *La pensée Grecque*, Albin Michel, Paris 1948, p. 320.

2) *Ibid.* K, 7, 1177 a 12-25.

3) *Ibid.* K, 7, 1177 a 21-β4.

4) *Ibid.* K, 18, 1178 b 33-1179 a 6. «οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφήν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν (....) καὶ γὰρ ἀπὸ μετρίων δύναται' ἂν τις πράττειν κατὰ τὴν ἀρετὴν».

moments pendant lesquels l'homme est pleinement heureux ¹. La jouissance de ce bonheur souverain est accessible à quelques-uns d'entre nous et elle est possible seulement parce que l'homme est un animal divin ². C'est à ce titre que nous devons nous appliquer autant que possible à nous rendre immortels par la contemplation ³, qui est l'activité qui nous met en rapport avec le divin et à laquelle les autres animaux ne participent pas; seul l'homme, dans la mesure où il emprunte une similitude de l'activité divine, peut être parfaitement heureux. Le bonheur s'accroît aussi si la contemplation augmente et ceux qui l'expérimentent davantage sont aussi plus heureux ⁴. Cette imitation du divin est une des idées fondamentales de l'aristotélisme. «Les êtres changeants, dit Aristote, en expliquant le mouvement, imitent les êtres incorruptibles» ⁵. La génération des êtres s'explique donc comme une tendance de participer à la continuité divine ⁶. La contemplation humaine n'est, selon lui, qu'une imitation, quoique lointaine et imparfaite à celle de Dieu. «L'activité du Premier moteur est semblable à cette activité excellente de la pensée dont nous jouissons pour de brefs moments. Pour lui cette activité dure toujours; pour nous ce serait chose impossible (...)» ⁷. Si donc Dieu se trouve éternellement dans le bonheur même que nous possédons parfois, il y a là quelque chose de merveilleux; si son bonheur est plus grand encore, c'est plus admirable; et il en est ainsi réellement». Il s'agit par conséquent d'une imitation qui part de la pensée humaine et non d'un désir de Dieu et qui tend à l'union avec Lui.

Platon avait défini le bonheur: «une imitation de Dieu, dans

1) *Ibid.* 34.

2) *Part. Anim.* II, 10, 656a 8 «ἡ γὰρ μετέχει τοῦ θεοῦ τῶν ἡμῖν γνωρίμων ζώων».

3) *Eth. de Nic.* K, 7 1177 b, 33-34 «ἀλλ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον».

4) *Ibid.* K, 8, 1178 b 21-33 «τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακίριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις ἐφ' ὅσον ὁμοιωμάτι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει».

5) *Mét.* Θ, 8, 1050 b 28.

6) *De anima* B, 4, 415 a 26-b2. *De motu Anim.* 6, 700 b 30 ss.

7) *Mét.* Λ, 7, 1072a 13-27 et Λ, 9, 1075 a 5-10.

la mesure du possible¹. Cette *ὁμοίωσις* platonicienne est le résultat d'un élan extatique, religieux, mais l'imitation du divin, selon Aristote, est d'un élan plutôt moral. Chez Platon, semble-t-il, l'élan religieux transportait le contemplatif vers l'idée. Chez Aristote l'effort est tout interne, il soulève les facultés inférieures de l'homme vers l'unité du moi supérieur, de l'esprit². Pour lui la vie, selon l'esprit, est la plus heureuse, puisque c'est l'esprit qui constitue surtout l'homme³. Cette contemplation de l'esprit est la plus élevée, la plus continue de toutes les activités humaines⁴, bien qu'elle ne puisse jamais être atteinte dans toute sa plénitude.

La sagesse de l'Ethique se confond alors avec la métaphysique, mais tandis que la vertu morale prépare à la vertu contemplative, les relations entre les deux ne sont pas clairement établies. La prudence est orientée vers la sagesse à laquelle elle ordonne toutes les actions humaines. Elle voit en même temps la fin qui est le bien suprême, activité immobile qui contemple les réalités immuables et les moyens qui sont les biens humains et les vertus éthiques, réalités changeantes. Cette difficulté de rapport entre immobile et mobile apparaît dans sa *Métaphysique* aussi où le Dieu est le premier moteur immobile, indivisible, infini, éternel, unique: *ἐν ἧρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινουὶν ἀκίνητον ἔν*⁵ et n'a aucune relation avec le monde. L'idée de Providence n'existe pas chez Aristote. Dieu est indépendant, éternellement heureux dans la contemplation de lui-même. Son influence sur le monde est inconsciente et mécanique. Le contact intermittent réservé aux quelques êtres de pensée élevée ne saurait évidemment nous donner satisfaction, à nous qui sommes habitués à la Révélation chrétienne. Cependant la partie théologique de sa *Métaphysique*

1) *Théét.* 176 b «οὐτ' ἐν Θεοῖς αὐτὰ ἰδρῶσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ, ἐξ ἀνάγκης, διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὁμοίωσις Θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν».

2) J. LEONARD *op. cit.* p. 131.

3) *Eth. de Nic.* K, 7, 1177 b 28-1178 a 8.

4) *Ibid.* 1178 a, 8, 1177 a 23, 1177 a 19, 1177 a 21, 1177 b 1.

5) *Mét.* XI, ch. 8. 1074 a, 36-37.

a le caractère d'adoration propre à la contemplation de la nature divine. En soumettant l'âme à la raison, elle prépare l'avènement de la vie divine. Dans sa *Grande Morale* il dit: «De même que l'intendant d'une grande maison veille sur tout, règle tout, pour que le soin des affaires domestiques n'empêche point le maître de s'occuper de ses devoirs de citoyen, de même la prudence, en comprimant et en tempérant les passions, procure à la sagesse le loisir de s'occuper de ses célestes offices»¹. La sagesse n'est donc que la fin suprême d'une ascension graduelle vers la vie idéale qui est «le culte et la contemplation de Dieu»².

1) I, XXXV, 1198 b, 12.

2) *Eth. d'Eudème* 1249 b, 20.

RESUME ET CONCLUSION

Parvenu à la fin de cette étude, pour résumer et conclure, nous devons essayer de déterminer les caractères essentiels de la pédagogie d'Aristote et les traits principaux de l'éducation morale.

La pédagogie aristotélécienne est inspirée par les besoins de son époque, et les exprime comme toute doctrine pédagogique, philosophique ou sociologique. Son idéal est la formation des futurs citoyens, formation qui est fondée sur le développement de la personnalité en donnant la prédominance à la culture des facultés intellectuelles. Il laisse de côté l'éducation des femmes¹, des artisans, des esclaves; il ne s'occupe même pas de l'éducation supérieure; il s'adresse surtout aux citoyens d'esprit moyen, de condition ordinaire, mais appelés à participer au gouvernement de la cité, forme idéale de structure politique et sociale pour Aristote.

L'éducation doit être une et identique; elle doit être obtenue à l'aide de trois facteurs: l'Etat, la famille, l'école. Dans le cadre de son époque, Aristote envisage la crise qui provient du choc de deux tendances. Celle du passé où l'Etat constituait la principale puissance éducative; les droits des parents et des individus n'étaient que de pures concessions réglées souverainement par la loi, comme tout le régime pédagogique. Sparte est la seule ville qui maintient encore ces habitudes, et elle est l'exemple à imiter, selon Platon et, à certains points de vue, selon Aristote aussi. La seconde tendance de l'époque, particulièrement à Athènes, visait à accentuer la puissance des parents, qui étaient devenus les arbitres souverains et réglaient les études de leurs enfants sans rendre compte à l'Etat de leurs devoirs. Mais l'idéal de l'Etat reste toujours vivant au coeur des philosophes et des gens du peuple. Le citoyen n'est fait que pour l'Etat. C'est cet idéal que veut

1) Cependant il critique le système lacédémonien comme laissant à côté la moitié de la population, qui sont les femmes, et il fait des allusions au rôle de la femme (*Eth. de Nic.*, *Econ.* 497 a, 580, A-B 577 e, *Polit.* 382, 383), il ne propose pourtant rien de précis pour elles.

restaurer Aristote et il fondera sur lui sa théorie pédagogique, mais, en tenant compte des tendances nouvelles, il donne à la famille beaucoup de droits. Il estime que la famille est le foyer indispensable pour l'éducation des enfants pendant leur première enfance; il fait d'elle la collaboratrice nécessaire de l'Etat, seule capable de créer autour de l'enfant un milieu favorable à son épanouissement affectif et à son équilibre psychique et mental. Le premier s'obtient par l'affection qui lie naturellement les parents à leurs propres enfants, le second est favorisé par la connaissance que les parents ont, mieux que quiconque, des particularités intellectuelles de leurs créatures. On peut croire que cette force séculaire de la famille, dont la longue durée prouve qu'elle répond à un besoin profond, a été créée par la nature pour faciliter à l'Etat sa tâche d'éducateur¹.

Il est donc tout à fait inutile, voire nuisible, de prescrire des instruments artificiels en ce qui concerne l'éducation des enfants, comme le voulait Platon. Cette initiative donnée à la famille ne signifie d'ailleurs pas qu'elle soit indépendante. Elle fait constamment l'objet des soins vigilants de l'Etat, qui seul règle (n'oublions pas qu'Aristote était aussi, tout comme Platon, admirateur du passé) les principes généraux, le programme de l'éducation et détermine le but de l'école. Les parents, et la famille en général, vont aider à l'application et à la réalisation de ce dessein et de ce programme.

Ainsi Aristote concilie la voix du passé et celle du présent, en faisant de la famille une barrière contre l'arbitraire politique de l'Etat; il se montre, à notre avis, beaucoup plus près que Platon de la réalité psychologique de l'enfant. Plusieurs fois il reconnaît l'importance du facteur affectif tant pour les premières années de l'enfant que pour la formation de sa volonté, de son caractère et pour son éducation morale.

1) C'est pour cela d'ailleurs que nous avons jugé nécessaire de faire un exposé sur l'évolution sociale, selon Aristote, qui montrerait mieux la prééminence de ce facteur. Il considère que la famille précède toute organisation sociale et qu'elle est la première forme de l'installation des hommes en général et des Hellènes en particulier, οἰκίη, νόμος, πόλις constituent par lui l'évolution naturelle du genre humain.

En matière de programme, Aristote est opposé à toute spécialisation; il ne veut ni des érudits, ni des athlètes, ni des musiciens spécialistes; il veut des citoyens, des hommes ayant développé harmonieusement toutes leurs facultés, l'intelligence par les lettres, le cœur par la musique, le corps par la gymnastique. Il accepte l'innovation du dessin qui a été introduit à l'école primaire pendant le IV^e s., comme aussi la nouvelle orientation de la gymnastique, visant notamment à la beauté et à l'hygiène corporelles, et non à l'habileté des exercices.

Il reconnaît le besoin de la spécialisation et de l'orientation professionnelle, mais ne pouvant pas s'élever au-dessus des préjugés de son temps, il les accepte seulement en ce qui concerne des gens qui ne sont pas des citoyens.

La réforme qu'Aristote propose ci-dessus est rattachée aux principes de sa philosophie qui vise le bonheur comme le bien suprême de l'homme. D'où le but suprême de l'éducation et les devoirs du législateur et de l'éducateur. La fin de l'éducation, comme celle de toute fonction sociale, est en dernière analyse le bonheur de l'Etat. C'est là la raison pour laquelle, dans le domaine pédagogique, il a des droits incontestables, mais ce bonheur ne peut être assuré que si les individus qui composent l'Etat sont heureux. D'où les concessions que le pouvoir politique consent à l'initiative privée.

Les idées de bonheur et de bien suprême sont équivalentes, parce que le bonheur est un bien qu'on cherche pour lui-même et qu'il se suffit à lui-même. Ce bien alors est le bien suprême et il consiste dans l'activité spécifique portée à sa plus haute perfection. Cette activité spécifique est pour l'homme l'exercice le plus complet de sa raison, mais pour le bonheur parfait cet exercice de la raison et les biens de l'âme ne suffisent pas quoiqu'ils en soient toujours le centre et le point principal. Le corps doit être cultivé pour l'âme, le sentiment pour la raison. Le rôle de l'hérédité, de l'âge prénatal, et de l'âge préscolaire sont examinés ici en relation avec le bien corporel. A ces biens et à ceux de l'âme viennent s'ajouter dans une certaine mesure les biens extérieurs: richesses, enfants, réputation, honneurs, amitiés. Bonheur faible qui dépend des conditions extérieures et matérielles, mais qui est en accord

avec les conceptions classiques de l'indispensable, de la prospérité, εὐημερία, pour l'acquisition du bonheur véritable, εὐδαιμονία.

Entre le bonheur et la vertu enfin, il y a un parallélisme étroit. Le bonheur est une activité conforme à la subordination des facultés ou des biens. Mais la vertu est aussi un choix réfléchi, acquis, cette activité basée sur l'habitude et dirigée vers la satisfaction des biens ainsi comprises. La vie heureuse alors est en même temps la plus vertueuse et le perfectionnement moral de la personne conduit en même temps au bonheur.

En conséquence, l'éducateur prenant soin de l'épanouissement harmonieux de la personnalité assure à ses élèves le bonheur et la vertu.

En ce qui concerne la vertu, Aristote propose, peut-on dire, deux degrés; la vertu éthique qui conduit au bonheur humain, et la contemplation, la vertu théorique, bonheur parfait, semblable au bonheur divin.

La première, fondement nécessaire de la seconde, commence par de bonnes habitudes. Aristote considère l'habitude comme le palier indispensable à l'acquisition de la vertu. Il nous faut une nature prédisposée au bien et la plupart des gens appartiennent à cette catégorie, les natures incorrigibles étant rares, mais sans la répétition et l'exercice, sans ces habitudes, nous ne devenons pas bons ou mauvais. La connaissance du bien est insuffisante pour sa pratique. L'homme connaît le bien et fait le mal. Seule la pratique quotidienne du bien forme le caractère de l'individu, et lui donne sa perfection morale. La vertu n'est pour lui ni une passion ni une puissance, mais une habitude, c'est-à-dire une manière de se comporter à l'égard des passions. Ainsi les bonnes habitudes sont dès l'enfance les premiers pas vers la perfection morale.

L'activité est un autre trait caractéristique de la vertu éthique aristotélicienne. Elle est inhérente à la nature humaine et elle constitue le fond de la vertu à condition que cette activité soit conforme à la vertu. L'importance de l'action est illustrée par le bel exemple des athlètes couronnés aux Jeux Olympiques. Ce ne sont pas nécessairement les plus beaux ni les plus forts qui remportent la couronne, mais uniquement ceux qui combattent. De même, dans la vie, ceux qui agissent selon leurs fonctions les plus

hautes, selon leur essence, obtiennent le bonheur; la vertu et le bonheur ne résident pas dans la possession, mais dans l'usage, dans l'exercice de la fonction propre, dans l'actualisation parfaite de nos dispositions qui font de nous des hommes; enfin dans la pleine réalisation de nous-mêmes. C'est dans la vie alors et en agissant que nous acquerrons les vertus morales et que nous devenons justes et vertueux.

Troisième point important pour l'acquisition de la vertu morale: le plaisir qui, comme la peine, accompagne toute activité humaine. Puisque tous les êtres cherchent le plaisir et fuient la peine, l'éducateur doit habituer les enfants à trouver du plaisir dans l'accomplissement du bien et à éviter le mal, par une répugnance instinctive.

Plaisir et activité sont si étroitement liés que celui-là est accru par l'adjonction de celle-ci et vice-versa. L'activité la plus parfaite est aussi la plus agréable et, d'autre part, le plaisir rend l'activité parfaite.

Si le plaisir a une telle force, l'éducation doit viser à ce que les jeunes gens acquièrent le juste milieu, la *μεσότης* correspondant à la perfection morale, qui est la maîtrise de soi, la subordination des passions à la raison, et qui règle les relations entre la raison et la volonté.

Ce juste milieu est lié au choix qui est un désir réfléchi. C'est la volonté qui détermine la finalité d'un acte et c'est le choix qui contrôle les moyens pour y arriver; c'est la décision que l'on prend, après avoir jugé de ce que l'on doit faire dans des circonstances particulières et précises. Dès que l'homme acquiert cet esprit critique de choisir le bien, il a en même temps acquis la vertu morale et le bonheur humain. C'est le premier degré du bonheur, palier indispensable pour s'élever jusqu'à la contemplation, bonheur parfait à l'imitation de la béatitude divine.

Aristote nous a donné toute une série de mesures pour éduquer les jeunes gens dans la voie de la vertu, qui s'identifie, pour lui, au bonheur. A ce point de vue l'apport de sa doctrine contribue au développement équilibré de l'individu et à sa pleine socialisation. La formation morale de la personne se fait dans la société, parmi ses semblables, en relation avec eux. Les vertus morales dont

il a fait l'étude approfondie sont la justice et l'amitié, vertus proprement dites sociales. Il célèbre la beauté de la justice, en disant qu'elle est la plus importante des vertus et la plus admirable, ni l'étoile du soir, ni l'étoile du matin n'inspirent autant d'admiration, οὐθ' ἔσπερος, οὔτε ἑώς οὕτω θαυμαστός. Elle est le bien d'autrui, ἀλλότριον ἀγαθόν, et l'essence de la moralité qui ne peut être comprise que dans l'ordre social. L'amitié, d'autre part, qui exprime, toute union des hommes entre eux est nécessaire non seulement à l'entière réalisation de nous-mêmes et, par conséquent, au bonheur individuel, mais plus encore à la concorde dans l'Etat et à la paix sociale. C'est elle qui assure l'unité de la vie commune dans les cités, le contact quotidien qui permet aux individus de s'apprécier mutuellement et de ressentir ensuite une affection réciproque. Autrement dit, l'amitié se fonde sur le besoin que nous avons d'autrui, et elle atteint son point culminant dans la réciprocité, qualité de l'amitié parfaite.

Si nous voulions comparer la pédagogie aristotélicienne à celle que proposaient Platon et Socrate, qui la fondaient sur l'ἐπιστήμη, en faisant de la vertu une connaissance qui peut être enseignée, ou à la théorie d'Isocrate pour lequel la φύσις, le don naturel, est un facteur indispensable dans le domaine de la réalité morale et humaine, la culture littéraire, l'art de la parole ne constituant que l'instrument de raffinement intellectuel, et encore à la théorie des Sophistes qui ne donnent que des recettes, des techniques, une théorie formelle pour le succès dans la vie, nous dirions qu'elle se base sur l'habitude, l'action, la pratique, l'exercice et en général sur l'expérience et qu'elle assure le développement de l'individu dans le sein de la famille. Elle considère comme important le facteur affectif, dont elle reconnaît l'importance pour le développement équilibré de l'individu et elle se prolonge par la culture des vertus intellectuelles.

En lisant les chapitres relatifs à la primauté de l'action en ce qui concerne le contrôle des préceptes par les faits, en constatant la méfiance d'Aristote envers l'enseignement théorique de ce qui a trait à l'éducation morale, il nous semble nous pencher sur certaines pages attachantes des représentants de l'école active moderne. D'ailleurs, l'analyse de l'acte libre et de la responsabilité de

l'homme pour ses actes, l'aboutissement des habitudes à l'état de conscience, contrôlé par le raisonnement constitue tout l'armement de la pédagogie actuelle pour développer chez l'enfant l'esprit critique, la discipline intérieure, le sentiment de la responsabilité.

Sa pédagogie et sa morale ont une base empirique et font appel à l'expérience; c'est la pédagogie et la morale de l'expérience vécue, de l'application.

Le rôle que le plaisir occupe dans son système est si important qu'il correspond, selon nous, à l'intérêt que nous éprouvons pour une activité. Cette dernière augmente si elle est accompagnée par le plaisir, c'est-à-dire par l'intérêt. Le plaisir propre à l'homme est celui qui parachève l'activité propre à l'homme et par laquelle il se distingue. Il y a parallélisme et identité entre cette notion du plaisir aristotélicien et celle de l'intérêt de la psychologie moderne. La vie est une activité, et chacun, dit-il, exerce son activité sur les objets et par les moyens qu'il préfère. C'est ainsi, par exemple, que l'on verra le musicien utiliser le sens de l'ouïe pour les mélodies qu'il aime. L'homme qui apprécie le savoir consacre sa réflexion aux spéculations de la science; et ainsi de suite, selon les différents domaines considérés. Chaque plaisir est étroitement lié à l'activité qu'il parachève.

Il est d'ailleurs bien connu que l'apport essentiel de l'esprit scientifique appliqué aux sciences de l'éducation se traduit aujourd'hui par une connaissance très poussée de l'enfant, de ses intérêts profonds. L'intérêt, c'est le levier de la pédagogie moderne, c'est le pivot de l'action pédagogique. En effet, l'observation psychologique a permis de reconnaître dans la vie de l'enfant l'apparition successive d'intérêts caractéristiques et propres à chaque phase déterminée de son évolution. Ceux-ci surgissent au niveau des tendances les plus élémentaires, les plus vitales; ils s'accompagnent de besoins spontanés qui vont mettre en branle l'activité de l'enfant, provoquer l'attention, soutenir l'effort, sans que son être faiblisse, et cela parce qu'il est vital, intrinsèque. C'est à ces intérêts - besoins, créateurs d'énergie, d'application, de concentration intérieure et d'effort, qu'a recours la pédagogie moderne.

Ainsi l'activité spontanée et créatrice préconisée par les méthodes dites actives, c'est l'intérêt, l'effort libre de l'enfant, l'aspect dynamique de l'assimilation, c'est le motif qui mobilise l'activité de l'enfant, en satisfaisant ses besoins et en vue d'un meilleur épanouissement de ses aptitudes.

Bref, tout intérêt répond à un besoin intrinsèque et exprime une relation entre le sujet et l'objet qui est capable de satisfaire ce besoin.

En comparant les deux conceptions, nous constatons leur ressemblance. Ce n'est que la terminologie qui change. Selon Aristote, le plaisir augmente l'activité du sujet et la parachève. Selon la psychologie moderne, «l'intérêt est le principe fondamental de l'activité mentale» ¹.

D'après Aristote le plaisir est l'objet du désir qui est la cause immanente de tout mouvement; selon la seconde conception, l'intérêt est l'objet dans sa relation avec le besoin ². D'autre part, activité et plaisir, selon lui, sont très intimement liés et impossibles à dissocier: il n'y a pas plaisir sans activité et toute activité trouve son point terminal dans le plaisir ³. D'après la psychologie moderne, «l'activité est toujours suscitée par un besoin ou toute conduite est dictée par un intérêt» ⁴.

Les opinions d'Aristote sur la différenciation des plaisirs - intérêts selon les activités nous persuade que la psychologie moderne n'a rien ajouté sur le sujet. Le plaisir propre à chaque genre d'activité, dit-il, accroît cette dernière; οἱ μὲθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες μᾶλλον ἕκαστα κρίνουσιν καὶ ἐξακριβοῦσιν. L'aspect dynamique de la conduite c'est l'intérêt, assurent des psychologues de notre temps. Ce qui apparaît comme étant le côté faible du système aristotélicien du point de vue philosophique et ce que la critique lui accuse, c'est-à-dire la base empirique de son système moral et le rôle qu'il attribue au plaisir ⁵, ce sont, pour nous, des aspects fort intéressants du point

1) ED. CLAPAREDE, *L'éducation fonctionnelle*, 3e éd. 1946, Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchâtel, p. 64.

2) *Ibid.* p. 64.

3) *Eth. de Nic.* K, 4, 1175a 20-21.

4) ED. CLAPAREDE *op. cit.* p. 63.

5) L. ROBIN *La morale antique*, p. 105.

de vue pédagogique et psychologique, aspects qui rendent Aristote plus moderne que Platon et le montrent sous un jour plus proche des conceptions actuelles sur l'enfant et sur sa formation morale. Ses conceptions donnent la primauté aux droits de la famille, au rôle primordial que jouent l'habitude et l'application pratique dans l'acquisition de la vertu éthique, à l'importance du plaisir - intérêt, enfin à un monde d'idées étroitement apparentées à celles qui nous préoccupent aujourd'hui. Ce caractère d'actualité nous a décidé en entreprendre cette étude, et nous voulons bien croire qu'elle n'est pas dépourvue d'intérêt.

D'un autre aspect, Aristote, essentiellement philosophe du juste milieu, voit s'effectuer à son époque le passage de l'idéal collectif de la cité antique à l'idéal plus personnel qui triomphera avec le christianisme. A ces nouvelles tendances, aux droits de la personne et du groupe familial, il tend attentivement l'oreille et tâche de concilier son admiration du passé avec le sens aigu qu'il a de la réalité. Son amour enfin pour le concret et le réalisable lui montre quels sont les moyens les plus efficaces pour élever la jeunesse. Ce sont les traits nouveaux qu'Aristote a ajoutés par rapport aux idées de Platon et d'Isocrate.

Au cours des siècles qui suivront, ses idées pédagogiques, celles aussi de Platon et d'Isocrate, vont passer sous le nom de la «*paideia*» à l'époque hellénistique, en perdant certains éléments de leur forme classique au profit des tendances proprement spirituelles et littéraires. L'éducation deviendra plus scolaire - la notion de l'éducation, au lieu de celle de la politique inhérente aux temps classiques, occupe une place qui va croissant quoiqu'elle reste au premier chef morale - et elle sera plus fructueuse encore sous son aspect culturel.

On ne saurait terminer ces pages sans rappeler encore un autre trait essentiel de la pédagogie aristotélicienne en ce qui concerne la religion. Aristote ne fait appel à celle-ci ni en pédagogie, ni en morale. L'idée d'une Providence divine qui répartit ses faveurs suivant les mérites des hommes et l'idée de récompenses et de châtiments post-terrestres selon la conduite de chacun, lui sont inconnues. En se privant ainsi des secours du spiritualisme éthique il a manqué du moyen de persuasion le plus sûr et du moyen

d'action le plus efficace; l'expérience quotidienne ne montre-t-elle pas que ce n'est pas l'homme le plus vertueux qui est le plus heureux. Dès lors le bel idéal qu'il propose n'est pas facilement accepté par les consciences. La promesse du bonheur est à chaque moment démentie par la vie. La contemplation est réservée à une petite élite hautement intellectuelle. Sensible à la faiblesse de la nature humaine, il constate que l'état de communion avec Dieu ne dure pas longtemps et ne se produit pas souvent. Cependant il encourage l'homme à s'engager dans ce chemin vers le divin: ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν. Mais pas une seule fois la perspective d'une autre vie, qui serait l'aboutissement de cette contemplation terrestre, n'apparaît dans ses considérations.

Avant lui, Platon a professé les doctrines de la divine Providence qui punit les méchants et récompense les bons ¹. «Lorsqu'une âme, dit-il, a fait des progrès marqués soit dans le mal, soit dans le bien, par une volonté ferme et une conduite soutenue, si c'est dans le bien... elle reçoit de grandes distinctions et du lieu qu'elle occupait elle passe dans une autre demeure toute sainte et plus heureuse. Si elle a vécu dans le vice, elle va habiter une demeure conforme à son état» ².

Plus tard le christianisme a soumis chaque être humain à la Providence divine pleine de pitié et de compréhension, sans distinction aucune entre les sages et les humbles. Il a conféré à l'union et à la communication avec Dieu le sens d'une illumination profonde du cœur et d'une révélation directe, qui procure plus de véritable bonheur que la béatitude momentanée d'Aristote.

1) Voir *Timée*, *Phédon*, *Lois*.

2) *Lois*, X, 904 d, etc.

BIBLIOGRAPHIE

I. TEXTES ET TRADUCTIONS

- ARISTOTELIS Opera omnia. Didot, Paris, 1848-1887.
- ARISTOTELIS Politica et Oeconomica. Editionis stereotypae Tachnitianae nova impressio; Lipsiae, Holze, 1866.
- ARISTOTE La Politique. Trad. par M. Thurot. Classiques Garnier, Paris, 1881.
- Politique d' Aristote. Texte et trad. par B. St. Hilaire. Impr. Royale Paris 1837 et Dumond 1848.
- The Politics of Aristotle by W. Neumann, Oxford, 1887-1902.
- Politique d' Aristote. Texte français présenté et annoté par M. Prélot. P.U.F. Paris 1950.
- Ἀριστοτέλους Πολιτικῶν τὰ σωζόμενα. La politique éditée par A. Coray, Paris 1821.
- Ἐκ τῶν Ἀριστοτέλους Πολιτικῶν. Περί τῆς πόλεως μακαρίας. Περί τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι. Apud Jacobaeerum, Lipsiae 1776.
- La morale et la politique d' Aristote. Trad. par M. Thurot, Paris 1823.
- ARISTOTE Métaphysique. Trad. nouvelle et notes par J. Tricot. Préface de J. Diès. Paris, Vrin 1933.
- Aristotle Metaphysics I-IX. Transl. by H. Tredennick. Harvard University Press, London 1947.
- Aristotle Metaphysics X-XIV. Oeconomica and Magna Moralia» transl. by H. Tredennick and C. Armstrong. Harvard University Press, London 1947.
- ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ Πρώτη φιλοσοφία. Τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Introd.

- et trad. par G. D. Georgoulis, Salonique - Grèce, 1935.
- ARISTOTE Psychologia. Opuscula parva naturalia. Trad. avec des notes par B. St. Hilaire, Paris, 1843.
- ARISTOTE De l'âme (Περὶ ψυχῆς. De anima). Trad. nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Vrin 1934.
- ARISTOTELIS De anima Libri tres graece et latine. Edidit, versione auxit, notis illustravit Paulus Siwek. Romae I 1946, II 1943, III 1945.
- ARISTOTE Aristotle de anima transl. introd. and notes by R. D. Hidis, Cambridge, 1907.
- ARISTOTE Traité de l'âme. Traduit et annoté par G. Rodier, Paris, 1900.
- ARISTOTE Ethique de Nicomaque. Texte et trad. par J. Voilquin, Classiques Garnier, Paris, 1940.
- ARISTOTELIS Ethica Nicomachea. Edit. J. Bywater, Oxford 1890.
- Ethique de Nicomaque. Livres I-II. Trad. par J. Soulhié et G. Cruchon: Arch. de Philos. t. 7, cah. I, Paris, 1929.
- Ethique de Nicomaque livre III-X. Trad. par M. Thurot, Paris, 1830.
- Aristotelis Ethica Nicomachea, recognovit Franciscus Susemihl, Lipsiae, Teubner MDC CCLXXX.
- Ethica Eudemea. Ed. F. Susemihl, Leipzig 1884.
- Aristotelis dialogorum fragmenta. Ed. Walzer, Firenze 1934.
- Testament d' Aristote par Diogène Laerte. Ed. Gobet, Paris 1862.
- ARISTOTE Le plaisir. Intr. trad. et notes par A. Festugière.
- PLATON Platonis Opera, by J. Burnet. Oxonii et typographo Clacindoniano in «Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis» vol. 7 MCMV.
- PLATON The Gorgias with notes introd. by N.H. Thompson, London 1915.

- PLATON Plato's Republic. Text, notés by B. Jowett and L. Cambell, Oxford 1894, 3 vol.
Les Lois. Texte et trad. par Ed. des Places. Intr. Aug. Diès et A.L. Germet, Paris 1951, Ed. «Les Belles Lettres».
- PLATON La République. Trad. de Chambry, éd. «Les Belles Lettres», Paris, 1948.
- ISOCRATE Discours. Texte établi et trad. par G. Mathieu et Brémond, Paris, Ed. Les Belles Lettres 1928, 3 vol.
- ISOCRATE Antidosis ou Discours sur lui-même. Trad. avec le texte par Cartelier, Paris, Havet, 1862.
- ΙΣΟΚΡΑΤΟΥΣ Κατὰ Σοφιστῶν. Parisiis apud Joannem Benenatum, 1570.

II. COMMENTAIRES

- ASPASIUS In Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria. Edit. G. Heylbut, Berlin, Reimer, 1889 (Comm. in Arist. graeca t. 19 I).
- BURNET J. The Ethics of Aristotle. Londres 1900.
- EUSTRATIUS In Ethica Nicomachea Commentaria. Ed. G. Heylbut, Berlin, Reimer 1892, (Comm. in Aristot. graeca t. 20).
- GRANT A. The Ethics of Aristotle illustrated with Essays and Notes. Londres, 1885.
- GREENWOOD L. Aristotle, Nicomachean Ethics Book six, with essays, notes and translation. Cambridge, 1909.
- RODIER G. Introduction et notes au livre X de l'Ethique à Nicomaque. Paris, 1897.

III. OUVRAGES GÉNÉRAUX

- BREHIER E. Histoire de la philosophie. Tome I, Paris, 1930.
- CROISSET A. Les démocraties antiques. Flammarion, Paris, 1909.

- FUSTEL DE COULANGES. La cité antique. Paris, 1903.
- GLOTZ G. La civilisation égéenne. Paris, 1923.
- GOMPERZ THEOD. Les penseurs de la Grèce. Trad. de l'allemand par Aug. Reymond, Payot, Paris, 1928.
- GRASBERGER L. Erziehung und Unterricht in classischen Altertum, tome I.
- JANET P. et SEAILLES G. Histoire de la philosophie. Delagrave, Paris 1925, suppl. 1929.
- MARROU H.J. Histoire de l'éducation dans l'antiquité. Edit. du Seuil, Paris, 1948.
- MEYER ED. Histoire de l'antiquité. Paris, 1914, vol. 1-2.
- NAVARRE O. Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote. Paris 1900.
- PALMERO J. Histoire des institutions et des doctrines pédagogiques par les textes. S.U.D.E.L., Paris, 1952.
- RITTER H - PRELLER L. Historia philosophiae graecae. Gotha, 1913.
- RIVAUD ALB. Histoire de la philosophie. P.U.F. Paris, 1948.
- RIVAUD ALB. Les grands courants de la pensée antique. Paris, 1929.
- ROBIN L. La pensée grecque. Michel, Paris, 1948.
- ROBIN L. La pensée hellénique des origines à Epicure. Paris, P.U.F. 1942.
- ZELLER E. La philosophie des Grecs. Trad. Boutroux Em., tom. I et II.
- ZELLER E. - NESTLE W. La philosophie des Grecs. Trad. grecque par M. Théothorides.
- WERNER CH. La philosophie grecque, Genève, Paris, 1938.

IV. OUVRAGES SPÉCIAUX

- ALFARIK P. Aristote. Science et Religion, No 337, Paris, 1905.
- BARKER E. Political thought of Plato and A. Londres, 1906.

- BEARE JOHN J. *Greek Theories of elementary cognition*. Oxford 1906.
- BIDEZ J. *Un naufrage littéraire dans l'antiquité. A la recherche des épaves de l'Aristote perdu*. Bruxelles, 1943.
- BOUSSET M. *Sur la théologie d'Aristote: monothéisme ou polythéisme*. *Revue thomiste* 1938.
- BOUTROUX EM. *Etudes d'histoire de la philosophie*. Alcan, Paris, 1897.
- BOUTROUX EM. *Aristote. Grande Encyclopédie, tome III*, Paris, 1886.
- BOYANCÉL P. *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*. Paris, 1937.
- BREHIER EM. *Chrysippe*. Alcan, Paris, 1910.
- BREMOND A. *Le dilemme aristotélicien*. *Arch. de Philos.* 1933 t. 10, cah. 2.
- BROCHARD V. *Les sceptiques grecs*. 2e éd. Vrin, Paris, 1923.
- BROCHARD V. *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris, 1926.
- BURNET J. *Aristotle. Proceedings of the Brit. Acad.* 1924, t. II.
- BURNET J. *On the meaning of λόγος in certain passages in Arist. Nic. Eth. Class. Rev.* 1914, t. 28.
- CARTERON H. *La notion de force dans le système d'Aristote*. Paris, 1923.
- CHAIGNET ED. *Histoire de la psychologie des Grecs avant et après Aristote*. Paris, 1887.
- CHEVALIER J. *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs*. Lyon 1914, (thèse).
- CHOLLET A. *La morale stoïcienne*. Paris, 1898.
- CRESSON A. *Le problème moral et les philosophes*. Paris, 1932.
- CRESSON A. *Aristote*. P.U.F., Paris, 1950.
- CROISSET A. *Les démocraties antiques*. Flammarion, Paris, 1909.
- DANTU G. *L'éducation d'après Platon*, Paris, 1907.

- DE CORTE M. Etudes d'histoire de la philosophie ancienne. Aristote et Plotin. Paris, 1935.
- DE CORTE M. La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Paris, 1934.
- DE CORTE M. Le pluralisme dans la théologie aristotélicienne. *Rev. belge de Philos. et d'hist.* 1930, t. 9.
- DEFOURNY M. Aristote et l'éducation. *Ann. de l'Inst. Supér. de Philos. de Louvain*, 1914-1918.
- DEFOURNY M. Aristote. Etudes sur la Politique. Beauchesne, Paris, 1932.
- DEFOURNY M. L'activité de contemplation dans les morales d'Aristote. *Bull. de l'Inst. hist. belge de Rome*, 1937, t. 18.
- DELABAYS G. La notion de milieu dans la philosophie pratique d'Aristote. Fribourg, 1946.
- DENIS J. Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité. Paris, 1879.
- DIÈS AUG. Platon. Flammarion, Paris, 1930.
- DIÈS AUG. Autour de Platon. Beauchesne, Paris, 1927.
- DIÈS AUG. Platon. La République. Paris, 1948.
- DUGAS L. L'amitié antique. Paris, 1914.
- DUMAS G. Traité de psychologie. vol. I, Livre II, ch. V, Paris, 1923.
- DUPRÉEL EUG. Les Sophistes. Ed. du Griffon, Neuchâtel, 1948.
- FARGES J. Idée du devoir dans la morale d'Aristote. *Rev. thomiste*, 1902, t. 10.
- FESTUGIERE A. Les apories métaphysiques de Théophraste. *Rev. néoscol. de Philos.* 1931, t. 33.
- FRANCOTTE L'industrie dans la Grèce ancienne. 2 vol. 1900, 1901.
- GEMELLI R. P. Origine de la famille. (Trad. R. Jolibet), M. Rivière, Paris, 1923.
- GILLET M. Le tempérament moral d'après Aristote. *Rev. néosc.* 1909, t. 16.
- GILLET M. Les éléments psychologiques du caractère moral d'après Aristote. *Rev. des sciences philos. et théol.* 1907, t. 1.

- GILLET M. Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote. Fribourg, Paris, 1905.
- GLOTZ G. Le travail dans la Grèce ancienne. Paris, 1920.
- GLOTZ G. Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce. Paris, 1904.
- GUMPLOWICZ Précis de sociologie. trad. franç. Paris, 1896.
- GURVITCH G. Eléments de sociologie juridique. Paris, 1940.
- GUIRAUD G. Etudes économiques sur l' antiquité. 2e édit. 1905.
- GUIRAUD G. La main d' oeuvre industrielle en Grèce. Paris, 1900.
- GUIRAUD G. La propriété foncière en Grèce. Paris, 1893.
- GUYAU M. La morale d' Epicure. Alcan, Paris, 1917.
- HAMELIN O. La morale d' Aristote. Rev. de Métaph. et de Morale, 1923, t. 30.
- HAMELIN O. Le système d' Aristote. Publié par L. Robin, Paris, 1931.
- HUIT CH. La philosophie de la nature chez les Anciens. Paris, 1901.
- JAEGER W. Aristotle. Fundamentals of the history of his development. Transl. by R. Robinson, Oxford 1934.
- JAMES W. Principles of psychology. 1890, vol. I.
- GARNIER A. Traité des facultés de l'âme. Paris, 1852.
- KAUFMANN N. Philosophie naturelle d'Aristote. trad. de l'all. par A. Fr. Deiber, Paris, 1898.
- LA FONTAINE A. Le plaisir d' après Platon et Aristote. Paris, 1902.
- LE COULTRE E. Essai sur la psychologie des actions humaines d' après le système de Saint-Thomas. Paris, 1884.
- LE COULTRE H. La morale d'Aristote et la justification par les oeuvres. Conférence lue le 9-10-1884 à la séance d' ouverture des cours de la Faculté de Théologie à Lausanne.
- LECKY History of european morals from Augustus to

- Charlemagne. Longmans Greenand Co, New York, 1913.
- LEONARD T. Le bonheur chez Aristote. Palais des Académies, Bruxelles, 1948.
- LE SENNE R. Traité de morale générale. Paris, 1942.
- MAMILTEAU L. Histoire de la philosophie atomistique. Paris, 1875.
- MANSION A. Autour des éthiques attribuées à Aristote. Rev. néosc. de Philos. 1931, t. 33.
- MANSION A. Chronique de littérature aristotélique. Rev. néoscol. de Philos. 1937, t. 39.
- MANSION A. La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents. Rev. néoscol. de Philos. 1927, t. 29.
- MANSION A. La physique aristotélécienne et la philosophie. Rev. néoscol. de Philos. 1936, t. 38.
- MARGUERITTE H. Compte-rendu de Jaeger Ueber Urepruna... Rev. Hist. Philos. 1930, t. 4.
- MERCIER D. Le déterminisme mécanique et le libre arbitre. Revue catholique, Louvain, t. 55 (janvier 1884).
- NEANDER A. La morale des philosophes grecs et la morale chrétienne. Neuchâtel, 1860.
- OLLE-LAPRUNE L. Essai sur la morale d'Aristote. Paris, 1881.
- OLLE-LAPRUNE L. L'eudémonisme rationel dans la morale d'Aristote. Paris, 1881.
- PIAT CL. Aristote. Alcan, Paris, 1903.
- PIAT CL. L'idée de bonheur d'après Aristote. Rev. néoscol. X, 1903.
- POUCHET La biologie Aristotélique. Paris, 1885.
- RIVAUD A. Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Aristote. Paris, 1906.
- ROBIN L. La morale antique. Alcan, Paris, 1938.
- ROBIN L. Aristote. P.U.F., Paris, 1944.
- ROBIN L. La morale antique. P.U.F., Paris, 1947.
- ROBIN L. Platon. Alcan, Paris, 1935.

- ROLAND-GOSSELIN M.D. Aristote. Paris, 1928.
- ROLAND-GOSSELIN M.D. De l' induction chez Aristote. Rev. des sciences philos. et théol. 4, 1910.
- RODIER G. Etudes de philosophie grecque. Vrin, Paris, 1926.
- ROSS W. D. Aristote. Trad. franç. par D. Parodi., Payot, Paris, 1930.
- SACORRAPHOU D. Les principes sociologiques et pédagogiques d' Aristote. Petraki, Chania, (Grèce) 1955.
- SCHAERER R. Ἐπιστήμη et τέχνη. Etudes sur les notions de connaissance et d' art d' Homère à Platon. Protat Frères, Mâcon, 1930.
- SCHAERER R. Dieu, l' homme et la vie d' après Platon. Ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1944.
- SCHAERER R. La question platonicienne. Secrétariat de l'Université, Neuchâtel, et Vrin, Paris, 1938.
- SIWEK P. La psychophysique humaine d' après Aristote. Alcan, Paris, 1930.
- TOUTAIN L' économie antique. Paris, 1927.
- VOELKE A. Le problème d' autrui dans la pensée aristotélicienne. Rev. de Théol. et de Philos., Lausanne, 1954.
- WADDINGTON CH. Aristote écrivain et moraliste. Paris, 1898.
- WADDINGTON CH. La philosophie grecque avant Socrate. Dans la philosophie ancienne et la critique historique, Paris, 1904.
- WERNER CH. Aristote et l'idéalisme platonicien. Kündig, Genève, 1909.
- WESTERMARK ED. Origine du mariage dans l' espèce humaine. Trad. Varigny, Paris, 1895.
- WESTERMARK ED. The origin and development of the moral ideas. vol. 2.
- YIEROU CH. L' unité métaphysique et psychique chez Aristote. Athènes, 1953 (thèse).

INDEX

A

Acte, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 156.
 —volontaire, 145, 167, 168, 169.
 Action, 24, 49, 55, 106, 113, 115, 116, 118, 122, 132, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 160, 166, 168, 169.
 Activité, 19, 22, 23, 24, 26, 46, 47, 49, 70, 82, 96, 106, 109, 115, 116, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 142, 143, 145, 156, 158, 159, 160, 165, 166, 167, 169, 170.
 Alexandre, 51, 53.
 Ame, 19, 23, 24, 48, 65, 73, 74, 76, 78, 80, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 92, 100, 101, 107, 111, 112, 113, 114, 116, 120, 124, 152, 155.
 Amitié, 46, 59, 95, 111, 124, 157, 161, 165, 168.
 Anaxagore, 155.
 Aristide, 100.
 Aristophane, 10, 15, 17, 51, 58, 63.
 Aristote, 10, 11, 14, 15, 18, 19, 21, 22, 24, 31, 32, 33, 34, 36, 39, 40, 41, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 75, 77, 78, 80, 81, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 97, 98, 102, 104, 113, 115, 116, 125, 126, 127, 128,

129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 148, 150, 151, 152, 154, 157, 158, 159, 160, 163, 164, 165, 166, 168, 170, 171.

Art, 15, 18, 108, 114, 168.

Athènes, 10, 11, 14, 16, 17, 18, 44, 50, 51, 52, 53, 63, 163.

Autonomie, 153.

B

Bachofen, 33.

Besoin, 132, 133, 135, 170.

Bien, 23, 39, 46, 47, 64, 65, 79, 91, 94, 96, 97, 99, 100, 111, 113, 114, 121, 122, 125, 126, 129, 130, 134, 135, 136, 139, 148, 150, 152, 154, 155, 156, 165, 166, 167, 168, 172.

—suprême, 22, 24, 95, 116, 126, 127, 128, 129, 145, 155, 165.

—vivre, 22, 143.

Bonheur, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 43, 45, 48, 49, 60, 64, 68, 69, 74, 76, 80, 82, 91, 115, 116, 120, 121, 122, 126, 127, 129, 131, 132, 145, 154, 156, 158, 159, 165, 166, 167, 168, 172.

Bon sens, 105, 106.

Boutroux, 95, 137.

Brochard, 94.

Busiris, 107.

But, 10, 11, 15, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 29, 32, 47, 50, 59, 64, 69, 74, 82, 87, 90, 91, 124,

134, 141, 148, 152, 154,
164, 165.

C

- Caractère, 23, 59, 70, 71, 76, 83,
88, 120, 123, 139, 151, 153,
154, 156, 164, 166.
- Charondas, 28.
- Catharsis, 82.
- Choix, 96, 117, 139, 147, 148, 149,
150, 151, 152, 154, 155,
156, 158, 167.
- réfléchi, 15, 96, 140, 142, 144,
145, 147, 152, 153, 156,
166.
- Cité, 21, 22, 27, 29, 38, 39, 40, 41,
42, 43, 44, 45, 51, 56, 57,
58, 63, 64, 69, 73, 74, 75,
79, 81, 89, 91, 95, 100, 115,
163, 168.
- Citoyen, 12, 17, 18, 19, 21, 24, 25,
42, 43, 44, 45, 46, 54, 55,
57, 58, 63, 64, 65, 67, 73,
74, 76, 77, 78, 85, 91, 102,
115, 122, 157, 161, 163,
165.
- Conception, 11, 19, 22, 24, 25, 27,
35, 47, 52, 61, 68, 95, 100,
121, 132, 135, 142, 156.
- Connaissance, 14, 17, 25, 26, 71,
73, 81, 92, 97, 100, 105,
106, 107, 109, 110, 112,
113, 133, 150, 154, 155,
164, 166, 168, 169, 170,
171.
- Contemplation, 15, 49, 79, 82, 131,
145, 147, 156, 157, 159,
160, 161, 166, 167, 172.
- Contrainte, 17.
- Criton, 16.

D

- Defourny, 52, 53.
- Délibération, 96, 143, 148, 149, 155.

Démagogie, 53.

Démocratie, 22.

Démosthène, 52.

Désir, 23, 97, 99, 114, 120, 132,
133, 134, 135, 140, 142,
148, 149, 151, 152, 153,
154, 167, 170.

Dessin, 91, 92, 165.

Devoir, 134, 142, 161, 165.

Dialectique, 13, 19, 100, 125.

Dionysios, 93.

Disposition, 139, 140, 142, 144, 150,
151, 154.

E

Echange, 107.

Ecole, 15, 17, 27, 63, 75, 76, 92,
104, 136, 164, 165.

Education, 10, 11, 12, 13, 14, 15,
19, 21, 22, 24, 25, 27, 47,
48, 53, 57, 59, 61, 62, 63,
64, 65, 67, 70, 71, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 78, 79, 80,
83, 84, 85, 86, 89, 90, 91,
94, 96, 97, 99, 100, 103,
108, 109, 110, 111, 113,
115, 120, 121, 122, 123,
124, 142, 145, 151, 153,
154, 155, 156, 157, 163,
164, 165, 168, 169, 171.

Eloge d'Hélène, 105.

Enfant, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61,
62, 63, 66, 67, 69, 71, 72,
73, 75, 77, 85, 86, 87, 91,
99, 100, 112, 115, 120, 122,
123, 124, 136, 141, 146,
147, 152, 153, 156, 157,
164, 169, 170, 171.

Enseignement, 13, 71, 73, 74, 75,
76, 77, 78, 79, 80, 81, 83,
87, 88, 89, 90, 97, 99, 103,
105, 106, 107, 111, 120,
122, 154, 155, 156.

Epiménide, 28.
 Eschine, 12, 16.
 Esprit, 23, 24, 26, 49, 74, 76, 90,
 112, 117, 152, 156, 157,
 160, 167, 169.
 Essence, 49, 132, 139, 167, 168.
 Etat, 11, 15, 16, 18, 19, 21, 24, 27,
 29, 35, 39, 40, 41, 43, 44,
 45, 49, 50, 51, 52, 53, 55,
 56, 61, 62, 63, 64, 65, 66,
 67, 68, 69, 75, 76, 77, 99,
 125, 164, 168, 169, 171.
 Ethique, 96, 160.
 Ethique de Nicomaque, 98, 125,
 127, 128, 137, 149.
 Ethique d'Eudème, 137.
 Eudoxe, 125, 127, 128.
 Exercice, 98, 100, 105, 106, 108,
 109, 110, 111, 112, 113,
 114, 124, 153, 158, 166,
 167, 168.
 Expérience, 15, 71, 95, 105, 123,
 124, 154, 156, 168, 169.
 Eubyle, 51.

F

Famille, 10, 11, 18, 19, 22, 27, 28,
 29, 31, 32, 34, 35, 36, 37,
 38, 40, 44, 53, 59, 60, 61,
 62, 63, 64, 72, 73, 96, 164,
 168, 171.
 Fin, 96, 126, 128, 148, 150, 158,
 161, 165.
 Formation, 11, 14, 15, 17, 18, 19,
 41, 70, 73, 74, 83, 89, 90,
 110, 111, 112, 115, 124,
 156, 163, 167.

G

Gevaert, 87.
 Girard, 14.
 Glotz, 33.
 Gomperz, 137.
 Gorgias, 13, 101, 103.

Grande Morale, 161.
 Grasberger, 11.
 Grotius, 30.
 Gymnastique, 12, 16, '83, 89, 90,
 91, 165.

II

Habitude, 15, 17, 65, 70, 74, 97, 98,
 111, 112, 113, 114, 115,
 116, 117, 120, 121, 124,
 125, 131, 145, 153, 155,
 156, 163, 166, 168, 169,
 171.
 Héraclite, 122, 135.
 Hérodote, 33.
 Hésiode, 28.
 Hippias, 13.
 Homère, 29, 32, 34, 36, 81.
 Humanisme, 14.

I

Idéal, 21, 25, 50, 51, 64, 82, 135,
 137, 163, 171.
 Idées, 13, 79, 105, 171.
 Imitation, 70, 81, 84, 112, 115, 159.
 Individu, 11, 18, 22, 26, 40, 41, 62,
 70, 73, 103, 107, 108, 111,
 120, 121, 123, 129, 134,
 138, 139, 140, 153, 158,
 163, 166, 167, 168.
 Individualisme, 18, 21, 63.
 Individualité, 10, 58.
 Instinct, 23, 24.
 Institution, 15.
 Instruction, 16, 17, 21, 65, 67, 78,
 87, 97, 98, 106, 107.
 Intellect, 132, 133.
 Intellectualisme, 14.
 Intelligence, 15, 24, 28, 76, 79, 82,
 86, 97, 107, 112, 113, 135,
 145, 150, 158, 165.
 Intérêt, 132, 133, 134, 135, 136,
 156, 169, 170, 171.

Isocrate, 14, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 110, 168, 171.

J

Justice, 14, 18, 39, 43, 46, 47, 48,
49, 50, 95, 101, 102, 108,
114, 116, 143, 153, 168.

K

Kant, 30.

L

Léonard, 127.
Lettres, 80, 81, 82, 83, 165.
Liberté, 11, 16, 17, 21, 50, 55, 96,
145.
Lois, 16, 17, 18, 34, 53, 55, 81.
Lycurgue, 64.

M

Matière, 15.
Ménon, 99, 100.
Mesure, 138, 139.
Métaphysique, 134, 160.
Méthode, 15, 16, 75, 76, 94.
Meyer, 34.
Milieu, 137, 138, 139, 140, 152.
—juste, 53, 136, 137, 138, 139, 141,
152, 156, 167, 171.
Moeurs, 16, 17, 22, 26, 73, 79, 84,
85, 92.
Morale, 14, 15, 21, 81, 94, 95, 96,
97, 101, 102, 105, 106, 109,
113, 136, 137, 138, 145,
146, 150, 156, 169, 171.
Musique, 12, 16, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 165.

N

Nation, 29, 50, 51, 52, 56.
Nature, 13, 14, 20, 23, 28, 35, 59,
60, 64, 65, 74, 82, 95, 97,

98, 101, 102, 103, 105, 106,
107, 108, 109, 113, 117,
120, 122, 123, 124, 125,
126, 129, 134, 135, 138,
148, 158, 161, 166.

Naturel, 14, 29, 67, 98, 105, 107,
108, 109.

Nicoclès, 107.

O

Opinion, 11, 47, 100, 106, 108, 109,
113, 148, 154.

Orateur, 14.

Orientation, 10.

P

Paix, 47, 49, 50, 51, 168.
Passion, 139, 140, 141, 142, 152,
153, 161, 166, 167.

Pauson, 92, 93.

Pédagogie, 21, 53, 82, 94, 163, 168,
169, 171.

Pédonomie, 16, 72.

Perfection, 138, 139, 153, 156, 165,
166, 167.

Personnalité, 14, 17, 19, 26.

Phédon, 112.

Phèdre, 14.

Philippe, 51, 52, 53.

Plaisir, 111, 118, 120, 121, 122, 123,
124, 125, 126, 127, 128,
129, 130, 131, 132, 133,
134, 135, 136, 137, 140,
141, 142, 143, 145, 146,
148, 156, 157, 158, 167,
169, 170, 171.

Platon, 11, 13, 16, 18, 19, 22, 25,
34, 39, 40, 47, 48, 53, 55,
56, 57, 58, 61, 63, 64, 69,
70, 73, 74, 78, 79, 80, 81,
86, 87, 88, 96, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 105, 111,
120, 123, 124, 125, 128,

129, 159, 160, 163, 164,
168, 171, 172.

Poésie, 14.

Poétique, 93.

Politique, 18, 19, 52, 53, 79.

Polygnote, 92, 93.

Pratique, 106, 108, 113, 114, 116,
123, 154, 155, 166, 168.

Prédisposition, 65.

Prodicos, 13.

Programme, 12, 15, 16, 78, 90, 164,
165.

Protagoras, 13, 99, 102.

Providence, 171, 172.

Prudence, 96, 143, 144, 152, 153,
154, 155, 156, 157, 158,
160, 161.

Puissance, 14.

Pythagore, 87.

R

Raison, 18, 23, 24, 73, 82, 83, 85,
97, 111, 112, 117, 120, 124,
132, 140, 142, 143, 144,
148, 151, 156, 161, 165,
167.

Réforme, 15, 18.

République, 53, 54, 79, 101, 112,
124.

Rhétorique, 12, 14, 17, 52.

Ross, 51, 52.

Rousseau, 30.

S

Sagesse, 19, 24, 25, 82, 97, 105,
142, 157, 158, 160, 161.

Science, 13, 15, 23, 48, 72, 78, 81,
82, 83, 94, 96, 99, 100, 103,
105, 106, 107, 108, 109,
113, 114, 122, 133, 135,
169.

Sociabilité, 46, 95.

Social, 11, 29, 30, 35.

Société, 19, 28, 29, 31, 34, 35, 36,

39, 40, 46, 73, 77, 101, 102,
154, 155, 156, 158.

Socrate, 13, 16, 74, 97, 99, 101, 109,
112, 145, 168.

Solon, 16.

Sophistes, 12, 17, 63, 100, 101, 102,
103, 110, 112, 168.

Sophistique, 12.

Sophocle, 81.

Sparte, 11, 45, 50, 52, 53, 63, 64,
68, 163.

Spéculation, 17, 133.

Speusippe, 125, 126, 127, 129.

Strabon, 36.

T

Tempérance, 137, 140, 141.

Tendance, 150, 153.

Thalès, 155.

Thèbes, 51.

Théognis, 123.

Timée, 78.

Tyrannie, 22, 53.

V

Vérité, 14.

Vertu, 13, 15, 18, 19, 23, 24, 25, 26,
46, 47, 49, 64, 65, 74, 76,
82, 83, 85, 86, 87, 95, 96,
97, 99, 100, 101, 102, 105,
108, 111, 112, 113, 114,
115, 116, 117, 120, 121,
122, 123, 124, 134, 137,
138, 139, 140, 141, 142,
143, 144, 145, 147, 150,
151, 153, 155, 156, 157,
158, 160, 166, 167, 168,
171.

Village, 28, 29, 36, 37, 38, 39, 40,
44, 53.

Volonté, 23, 95, 96, 97, 111, 132,
140, 145, 146, 148, 153,
154, 155, 156, 164, 167,
172.

TABLE DES MATIERES

	Pages
AVANT-PROPOS	5
INTRODUCTION	7

PREMIERE PARTIE

LES CONCEPTIONS D'ARISTOTE SUR LA FAMILLE

CHAPITRE I

LE BUT DE L'EDUCATION SELON ARISTOTE

1. Le climat pédagogique d'Athènes aux Ve et IVe siècles	10
2. Le but de l'éducation et le rôle de l'Etat selon Aristote	18

CHAPITRE II

LES FACTEURS DE L'EDUCATION: L'ETAT, LA FAMILLE, L'ECOLE

	27
A. L'évolution sociale d'après Aristote	27
1. La genèse de la Famille	29
2. Le Village	36
3. L'Etat	38
Les opinions d'Aristote sur la guerre	47
B. Les idées d'Aristote sur la famille comme facteur de l'éducation	53
1. Son rôle éducatif	53
2. Hérité et âge prénatal	64
3. Age préscolaire	69
C. L'école	74
1. Le pouvoir et l'esprit de l'éducation	74
2. Le programme :	78

	Pages
Les lettres	80
La musique.	83
La gymnastique	89
Le dessin	91

SECONDE PARTIE

L'EDUCATION MORALE ET SES MOYENS

Quelques indications préliminaires	94
------------------------------------	----

CHAPITRE I

LA NATURE:	98
Les prédispositions naturelles et leur force pour la formation du caractère selon Aristote.—Les opinions de Platon, des Sophistes et d'Isocrate	

CHAPITRE II

L'HABITUDE	111
Selon Platon et Aristote.—L'habitude base de l'éducation morale.	

CHAPITRE III

LE PLAISIR ET SON IMPORTANCE MORALE.	120
L'essence du plaisir	120
Le rôle éducatif du plaisir selon Platon.—Qu' est-ce que le plaisir d'après Aristote.—Parallélisme entre activité et plaisir-intérêt. — Importance éducative du plaisir	
Le juste milieu	136
La μεσότης dans les actions et les passions.—La prudence	

CHAPITRE IV

	Pages
LE BONHEUR ET SES DEGRÉS	145
Acte volontaire et choix	145
Le choix, caractère essentiel de la vertu morale.—	
L'homme principe de ses actes.—Le choix comme	
principe éducatif.	
La contemplation	156
Union de l'homme avec Dieu	
RÉSUMÉ ET CONCLUSION	163
BIBLIOGRAPHIE	173
INDEX	183
TABLE DES MATIERES	189

